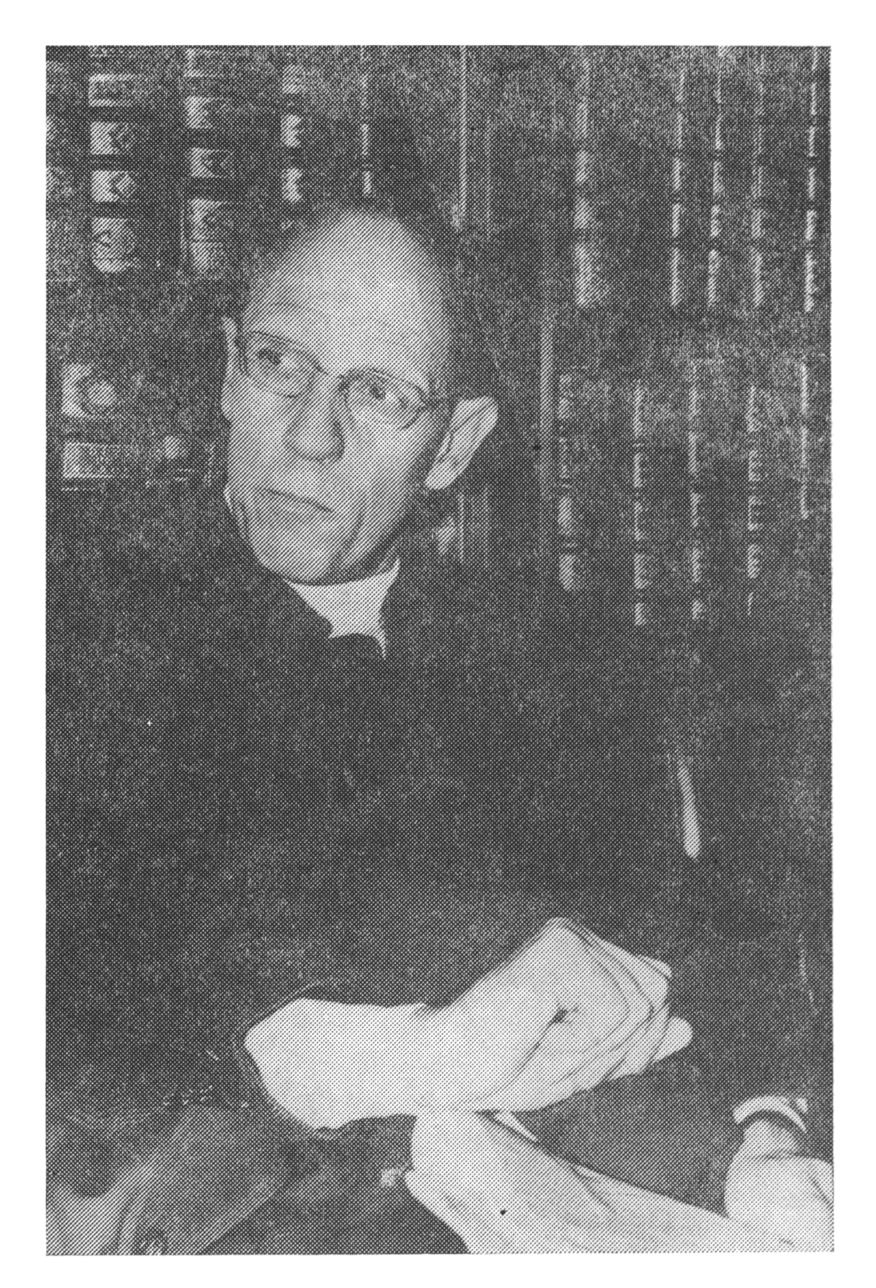
МИШЕЛЬ ФУКО



СЛОВА И ВЕЩИ



Археология
гуманитарных
наук





MICEL FOUCAULT

LES MOTS ET LES CHOSES

UNE ARCHEOLOGIE DES SCIENCES HUMAINES

1966

CALLIMARD

Paris

Для научных библиотек

МИШЕЛЬ ФУКО

СЛОВА И ВЕЩИ

АРХЕОЛОГИЯ ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

ПЕРЕВОД С ФРАНЦУЗСКОГО
Часть первая — В. П. Визгин
Часть вторая — Н. С. Автономова

1994
A-cad
Санкт-Петербург

И(Фр.)
ББК 87.3
Ф 94

МИШЕЛЬ ФУКО

Слова и вещи. Археология гуманитарных наук
Пер. с фр. В. П. Визгина, Н. С. Автономовой
Вступительная статья Н. С. Автономовой, СПб., A-cad, 1994

Печатается по изданию:

Мишель Фуко

СЛОВА И ВЕЩИ. Археология гуманитарных наук
(Для научных библиотек)
М., «Прогресс», 1977.

Мишель-Поль Фуко (1926—1984) — французский философ, историк и теоретик культуры, видный представитель современного французского структурализма (наряду с К. Леви-Строссом, Ж. Лаканом, Р. Бартом и др.). Предлагаемая Вашему вниманию книга «Слова и вещи», впервые вышедшая на русском языке более 17 лет назад, сейчас практически недоступна и является единственной работой философа, опубликованной у нас в стране.

Примечания «От редактора» принадлежат редакторам первого издания Г. И. Семенову и О. И. Попову. Во вступительной статье обновлен список работ М. Фуко и внесена минимальная фактологическая правка.

Издание подготовлено
Ю. А. Рябцевым, Д. А. Юновым



Ф $\frac{1401020000}{82(02)-94}$ 02-94

ISBN 5-85962-021-7

МИШЕЛЬ ФУКО И ЕГО КНИГА «СЛОВА И ВЕЩИ»

I

В современную эпоху научное познание быстро подвергается значительным изменениям: меняется роль науки в общественной жизни, меняются те формы и методы, посредством которых она осмысливает природу и общество, меняются взаимоотношения науки с другими формами общественного сознания. Бурные революционные сдвиги в общественном бытии поставили перед общественным сознанием ряд новых проблем или потребовали переосмысления проблем традиционных: о смысле человеческой жизни, о связи индивидуальной человеческой судьбы с социальной историей, о роли и месте человека во вселенной, наконец, о самой возможности, границах и критериях познания природной и социальной действительности.

В самом деле, чем глубже проникает человеческая мысль в различные сферы действительности, тем сложнее и неисчерпаемее оказывается предмет ее исследований. На протяжении последних веков научные открытия не раз заставляли решительно пересматривать господствующие представления о человеке и его месте в мире. Так, в XVI веке Коперник опроверг систему Птолемея, показав, что Земля и человек на ней — это не центр мироздания, но лишь одна из его частей, связанная со всеми остальными и зависимая от них. В XIX веке Дарвин открыл биологическую эволюцию, показав, что человек на Земле — не божественное творение, но результат вероятностных процессов «естественного отбора». Карл Маркс открыл социально-экономическую обусловленность сознания и познания, показав, что человек не является ни абсолютным центром социальных структур, ни исходным принципом их объяснения, что принцип этот лежит вне человеческого сознания, в социально-экономических отношениях данной исторической эпохи.

Этот процесс постепенной «децентрации» человека в мире, то есть процесс постепенного углубления в познаваемый мир и открытия в нем все новых закономерностей, затрагивал поначалу преимущественно область естественнонаучного знания. Марк-

сово открытие социально-экономической обусловленности сознания и материалистическое обоснование политической экономии дало мощный толчок развитию социальных и гуманитарных наук, таких как лингвистика, психология, история науки и культуры, и прежде всего поискам их методологического самообоснования. Происходящие ныне во многих областях социального и гуманитарного знания процессы свидетельствуют о стремлении ученых разобраться в критериях его точности, строгости, научности, выявить их сходства и отличия от критериев естественных наук. Проблема метода возникает в современных гуманитарных науках с остротой, ничуть не меньшей, чем во времена Декарта или Канта, когда складывалось рационалистическое обоснование метода естественнонаучного знания.

Эта острота постановки методологических проблем в значительной мере характеризует и такое своеобразное научное и социально-культурное явление, как структурализм. Его цель — именно выявление логики порождения, строения и функционирования сложных объектов человеческой духовной культуры. В самом общем виде применение структурных методов ставит целью ниспровержение привычных в области гуманитарного познания иллюзий: субъективизма, антропоцентризма, психологизма. В методологическом плане этим установкам соответствует первенство исследования отношений над элементами, синхронных структур над их диахроническими изменениями, инвариантов преобразований структур над конкретными способами осуществления этих преобразований и пр.

Структурализм в гуманитарном познании — это явление межнаучное и международное. Наиболее четкой организационной и теоретической общностью отличались основные школы лингвистического структурализма (пражская, копенгагенская, американская и др.), некоторые структуралистские течения в литературоведении (например, «новая критика» в Англии и Франции), а также психологии, теоретической этнографии, искусствознании. Все эти школы и течения были, однако, ограничены рамками специально-научного исследования и не имели того широкого общественного резонанса, который отличал французский структурализм 1960—1970-х годов. Как правило, именно он теперь имеется в виду даже тогда, когда речь идет о структурализме вообще. Это вызвано рядом обстоятельств методологического, социально-психологического, философско-мировоззренческого плана.

Поскольку французский структурализм был хронологически далеко не первым среди других структуралистских течений в Европе и Америке, его задача заключалась не в выработке методов (это было уже сделано в структурной лингвистике), но в применении их на более обширном материале культуры. Вполне понятно, что такое использование методов структурной лингвистики (разумеется, лишенных своей первоначальной точ-

ности и строгости) в исследовании самых различных продуктов человеческой деятельности произвело на общественную мысль гораздо большее впечатление, нежели кабинетные штудии глоссемантиков или дескриптивистов. Как известно, Франция не имела собственной школы структурной лингвистики и не знала сколько-нибудь значительного распространения логического позитивизма с его внешним престижем строгой научности, и потому заимствование лингвистических методов поражало воображение, превращало структурализм в «моду».

Кроме того, расширение в структурализме области объективного описания и научного исследования культуры было воспринято широкими слоями французской интеллигенции как позитивная альтернатива кризису философско-методологических схем экзистенциалистской и персоналистской ориентации. Относительная стабилизация капитализма в послевоенной Франции потрясла устои мировоззрения среднего интеллигента, исконного хранителя прогрессистских традиций, ничуть не меньше, нежели раньше его очевидный кризис, и вызвала настроения пессимизма, нигилизма, отчаяния. В этой ситуации насущной задачей становится уже не индивидуальное спасение человеческой свободы, согласно рецептам экзистенциализма, т. е. посредством предельного напряжения внутренних сил и иррационального действия, но поиск «нового» человека, новых форм «перевода» неповторимого индивидуального опыта на общезначимый язык социального действия. Марксизм при этом оставался очень важной частью духовного багажа французской интеллигенции, однако многими ее представителями он при этом воспринимался в контексте «теорий», включавших его в господствующую идеологию и недооценивавших его революционные возможности. В поисках подлинного эмоционально насыщенного человеческого бытия естественным было обращение к «третьему миру». Здесь было и ощущение вины перед «дикарем», близким к природе человеком с черной кожей, за то, что блага европейской цивилизации так долго были ему недоступны, и тревога за то, что ныне его первозданная свобода находится под угрозой. Весь этот комплекс социально-психологических настроений выплескивался в столь мощные социально-политические действия, как революционные выступления левой интеллигенции, студентов, рабочих в мае 1968 года. Он требовал осмысления нового отношения индивидуального человека к истории и социально-политическому действию в ней. Этот запрос был воспринят структурализмом.

На уровне идей и концепций специфика французского структурализма во многом определяется столкновением рационалистических традиций национальной культуры с иррационализмом экзистенциалистско-персоналистской ориентации. В самом деле, Франция, как ни одна другая европейская страна, сохранила непрерывную традицию рационалистического мышления от Де-

карта до современных эпистемологов-неорационалистов. И вместе с тем Франция наиболее напряженно пережила полосу влияния иррационалистического субъективизма в эпоху второй мировой войны. В силу этого непосредственного столкновения рационалистических традиций с пережитым опытом иррационализма критика трансцендентального субъекта рационализма с его вневременнóй познавательной способностью сосуществует во французском структурализме с критикой иррационализма с его эмпирико-психологическим субъектом, а структуралистский проект выявления условий и предпосылок гуманитарного познания развертывается как бы в промежутке между тем и другим. Во всяком случае, во французском структурализме мы встречаем далеко не столь безоговорочную апологию рационализма, как может показаться на первый взгляд.

Отношение французского структурализма к классическому буржуазному рационализму начинается с отталкивания. Осмысливая собственную практику специальнонаучных исследований, структурализм подвергает критике такие основные абстракции классического буржуазного рационализма, как, например, представление о линейном совершенствовании предзаданных свойств разума в истории культуры, о «прозрачности» для познающего субъекта собственного сознания, о сводимости всех слоев и уровней сознания к единому рациональному центру, о предустановленном единстве человеческой природы и принципиальной однородности всех цивилизаций с европейской цивилизацией нового времени. Критика этих основных абстракций классического рационализма направлена у структуралистов на построение новой модели обоснования знания. Структурализм, взятый как целое, стремится рационально реконструировать как раз те стороны социальной действительности, в объяснении которых ограниченность классического буржуазного рационализма выявилась наиболее отчетливо. Объектами научного анализа в структурализме становятся экзотика пространственно-географическая — социальные организации и духовные структуры первобытных племен (К. Леви-Стросс); экзотика внутреннего мира человека со всеми глубинами бессознательных и неосознанных слоев его психосоматической структуры (Ж. Лакан); экзотика прошедших, качественно своеобразных периодов собственной культурной истории (М. Фуко, отчасти Р. Барт). При этом для структурализма характерно использование языка и некоторых методов его изучения как основы научности и в других областях гуманитарного познания, либо включающих естественный язык как составной элемент, либо понимаемых по аналогии с языком как знаковая, означающая система.

Наиболее четко и строго методологические приемы лингвистического анализа проводил в своей области — теоретической этнографии — основоположник структурного анализа во Франции Клод Леви-Стросс. Это позволило ему по-новому описать

некоторые духовные структуры первобытных племен, обнаружить рациональную основу в том, что его предшественники считали «пралогическим» мышлением. Ролан Барт переносит эту методику с первобытных обществ на современные: он изучает прежде всего литературу, а также системы моды, еды, структуру города как особого рода означающие ансамбли, «социологика» которых в основе своей доступна рациональному постижению. Жак Лакан таким же образом использует лингвистические аналогии в исследовании человеческой психики и ее патологических нарушений. Он уподобляет структуру бессознательного языковой структуре и ищет соизмерения между различными уровнями психики, пути их рационального объяснения. Наконец, Мишель Фуко, самостоятельный и независимый представитель структурализма (сам он отрицает свою принадлежность к структурализму, так же как, впрочем, почти все другие «структуралисты», кроме Леви-Стросса), осуществляет этот перенос лингвистических приемов и понятий на область истории[1]. Он ищет в ней не эволюции тех или иных идей и представлений во времени, но их связной структуры в каждый исторический период, и интересуют его при этом не поверхностные различия между теми или иными мнениями, но их глубинное родство на уровне общих мыслительных структур данного периода.

Если отнести лингвистический структурализм к первому этапу европейского структурализма, а работы Леви-Стросса ко второму его этапу, тогда интересующая нас здесь работа Мишеля Фуко «Слова и вещи» отойдет, пожалуй, уже к третьему этапу. Для структуралистов этого поколения язык («текст», «дискурсия») служит уже не столько источником собственно методологических схем, сколько метафорой для обозначения некоего общего принципа упорядочения, сорасчленения и взаимосоизмерения тех продуктов культуры, которые в готовом виде кажутся несоизмеримыми, в том числе различных идей и мнений в науке какого-либо отдельного периода.

---

[1] Фуко, Мишель-Поль (1926—1984) — французский философ, историк и теоретик культуры. Преподавал в университетах Клермон-Феррана и Парижа. С 1970 по 1982 г. — в Коллеж де Франс, на кафедре систем мысли.

Основные работы: «Психическая болезнь и личность» (1964); «Безумие и неразумие: история безумия и классический век» (1961); «Раймон Руссель. Опыт исследования» (1963); «Рождение клиники: археология взгляда медика» (1963); «Слова и вещи: археология гуманитарных наук» (1966); «Археология гуманитарных наук» (1966); «Археология знания» (1969); «Порядок речи» (1970); «Надзор и наказание» (1975); «Воля к знанию» (1976); «Опыт наслаждений» (1984); «Забота о себе» (1984). Последние три работы составляют тома 1—3 «Истории сексуальности». Посмертно — «Итоги курса в Коллеж де Франс, 1970—1982» (1989). Статьи и выступления: «Предисловие к превзойдению» (1963); «Отстояние, вид, первоначало» (1963); «Мысль извне» (1966); «Философский театр» (1970); «Что такое автор» (1969); «Ницше, генеалогия, история» (1971); «Игра власти» (1976); «Запад и истина секса» (1976) и др.

II

Таковы основные установки работы Фуко «Слова и вещи». Подзаголовок ее — «Археология гуманитарных наук». Фуко исследует здесь те исторически изменяющиеся структуры (по его выражению, «исторические априори), которые определяют условия возможности мнений, теорий или даже наук в каждый исторический период, и называет их «эпистемами». Фуко противопоставляет «археологию», которая вычленяет эти структуры, эти эпистемы, историческому знанию кумулятивистского типа, которое описывает те или иные мнения, не выясняя условий их возможности. Основной упорядочивающий принцип внутри каждой эпистемы — это соотношение «слов» и «вещей». Соответственно различию в этом отношении Фуко вычленяет в европейской культуре нового времени три «эпистемы»: ренессансную (XVI век), классическую (рационализм XVII—XVIII веков) и современную (с конца XVIII — начала XIX века и по настоящее время).

В ренессансной эпистеме слова и вещи тождественны друг другу, непосредственно соотносимы друг с другом и даже взаимозаменяемы (слово-символ). В эпистеме классического рационализма слова и вещи лишаются непосредственного сходства и соотносятся лишь опосредованно — через мышление, в пространстве представления (не в психологическом смысле!) (слово-образ). В современной эпистеме слова и вещи опосредованы «языком», «жизнью», «трудом», вышедшими за рамки пространства представления (слово — знак в системе знаков). Наконец, в новейшей литературе мы видим, как язык, чем дальше, тем больше, замыкается на самом себе, обнаруживает свое самостоятельное бытие. Слово-символ, слово-образ, слово-знак, слово, замкнутое на само себя, — таковы основные перипетии языка в новоевропейской культуре. В познавательном пространстве они определяют, по Фуко, и взаимосвязь элементов, более или менее опосредованно соотносимых с языком.

Ренессансная эпистема основана на сопричастности языка миру и мира языку, на разнообразных сходствах между словами языка и вещами мира. Слова и вещи образуют как бы единый текст, который является частью мира природы и может изучаться как природное существо. Наследие античной древности интерпретируется на тех же основаниях, что и сама природа; отсюда единство магии (прорицания природных событий) и эрудиции (расшифровки старинных текстов). Ренессансное знание — это не эклектическая смесь рациональных элементов с иррациональными, а связная система, подчиняющаяся собственным, достаточно строгим законам.

В классической эпистеме слова и вещи соизмеряются друг с другом в мыслительном пространстве представления уже не посредством слов, но посредством тождеств и различий. Глав-

ная задача классического мышления — это построение всеобщей науки о порядке. Это порождает и тенденцию к математизации знания, и такие самостоятельные научные дисциплины, как «всеобщая грамматика», «естественная история», «анализ богатств». Инструментом всеобщей науки о порядке выступают уже не естественные знаки, как в ренессансной эпистеме, но системы искусственных знаков, более простых и легких в употреблении. Это в свою очередь позволяет ввести в познание вероятность, комбинаторику, исчисления, таблицы, в которых сложные сочетания элементов выводятся из их простых составляющих.

Положение языка в классической эпистеме одновременно и скромное, и величественное. Хотя язык теряет свое непосредственное сходство с миром вещей, он приобретает высшее право — представлять и анализировать мышление. Введение содержания мышления в языковые формы расчленяет и проясняет их. Отсюда основной смысл «всеобщей грамматики». Он не сводится ни к применению логики к теории языка, ни к предвосхищению современной лингвистики. Всеобщая грамматика изучает одновременность мыслительных представлений в отношении к линейной последовательности словесных знаков. Недаром замысел всеобщей грамматики столь тесно связан с проектом энциклопедистов — представить весь мир и все познание мира посредством языка и в алфавитном порядке.

Новый способ отношения слов и вещей прослеживается и в естественной истории, и в анализе богатства. Условие возможности естественной истории в классический век заключено не в неразрывности слов и вещей, но в их сопринадлежности друг другу в пространстве представления. Естественная история классической эпохи вводит наблюдаемые объекты в пространство «хорошо построенного языка» и систематически описывает их основные признаки — форму, количество, величину и пространственные соотношения элементов. Излюбленный объект естественной истории классического века — растение, которое допускает наиболее наглядную классификацию по внешним признакам и составление исчерпывающих таблиц тождеств и различий. Сравнение элементов в классификационной таблице осуществимо двумя способами. Первый предполагает исчерпывающее описание одного объекта и затем сопоставление его с другими объектами, постепенно дополняющее его другими характерными признаками, складывающимися в совокупность признаков рода и вида (Бюффон). Второй определяет роды и виды растений более или менее произвольным набором признаков и опускает другие признаки, которые им противоречат (Линней). Но и тот и другой путь (и «метод», и «система»), по Фуко, равно определяются общими установками классического мышления; тезисом о том, что «природа не делает скачков», вычленением видов посредством классификационной сетки тождеств и различий между ними. А значит, между «фиксизмом»

и «эволюционизмом» в естественной истории классического периода нет и не может быть, полагает Фуко, той противоположности, которую ищет в них история науки наших дней. «Эволюционизм» классической эпохи не имеет ничего общего с эволюционизмом в современном смысле слова постольку, поскольку он «линеен» и предполагает лишь бесконечное совершенствование живых существ внутри предустановленной иерархии, а вовсе не возникновение качественно новых видов живых организмов. Может быть, Кювье даже ближе современной биологии, — заостряет свою мысль Фуко, — чем следовавший по стопам Бюффона Ламарк, потому что он выходит за рамки классического поля отношений мышления и бытия, вводя между ними радикальную прерывность, а Ламарк замыкает свои эволюционистские идеи рамками классически непрерывного пространства представления.

Анализ богатств, подобно всеобщей грамматике и естественной истории, является не неумелым предшественником современной политэкономии, но областью знания, управляемой собственными закономерностями. Если экономическая мысль Возрождения трактует деньги как заместителя богатства или даже как само богатство, то в XVII веке — это лишь инструмент представления и анализа богатств, а богатство — представленное содержание денег. За спорами меркантилистов и физиократов в классической эпистеме прослеживается общая мыслительная основа: деньги рассматриваются как условный знак, значение которого изменяется — уменьшается или увеличивается в процессе обмена.

Общее сопоставление показывает, что анализ богатств, естественная история и всеобщая грамматика подчиняются в классической эпистеме единым закономерностям. Так, например, функциональная роль стоимости в структуре анализа богатств аналогична роли имени и глагола в структуре всеобщей грамматики и одновременно роли понятия «структура» в естественной истории. Возможность взаимопереходов между суждением и значением в языке, между структурой и признаком в естественной истории, между стоимостью и ценой в структуре анализа богатств определяется и обосновывается непрерывностью соотношения бытия и представления (репрезентации) — это «метафизическая», философская доминанта классического мышления, которая служит обоснованием конкретного научного познания в эту эпоху. В современную эпоху это соотношение переворачивается: современная научная доминанта возникает на месте бывшей философской, а современная философская — на месте бывшей научной. В самом деле, когда политическая экономия рассматривает вопрос о соотношении стоимости и цены, биология изучает соотношение структур и признаков внутри биологической организации живых существ, а филология стремится понять связь формальных структур со словесными значениями,

то тем самым науки XX века занимаются расчленением того самого пространства, где в классической эпистеме простиралась непрерывность соотношений между мышлением и бытием. А то место, где ранее размещались научные дисциплины, ныне заполняют дисциплины философского цикла: проблематика формализации теперь связана с анализом взаимоотношения логики и онтологии, проблематика интерпретации — с выявлением соотношения времени и смысла и пр.

Конец классической эпистемы означает появление новых объектов познания — это жизнь, труд, язык — и тем самым создает возможность современных наук — биологии, политической экономии, лингвистики. Если в классической эпистеме основным способом бытия предметов познания было пространство, в котором упорядочивались тождества и различия, то в современной эпистеме эту роль выполняет время, т. е. основным способом бытия предметов познания становится история. Причину становления этих новых наук Фуко видит не в накоплении знаний и не в уточнении методов познания классической эпохи, но в изменении внутренней структуры пространства познания — конфигурации эпистемы. Характерная черта современной эпистемы — это появление жизни, труда, языка в их внутренней силе, в их собственном бытии, законы которого не сводимы к логическим законам мышления. Вследствие этого на месте классического обмена богатств встает экономическое производство — труд, определяемый не игрой представлений покупателя, но реальной нуждой производителя. В естественной истории на месте классификации внешних признаков по тождествам и различиям выявляется ранее скрытое и загадочное явление — «жизнь», а оппозиции органического и неорганического, живого и неживого заменяют традиционное для классического мышления членение объектов познания на минералы, растения, животных. В исследованиях языка на месте теории имен возникает теория флексий: первая искала за современными языками их исходный слой, где первичные корни соединялись бы с первичными смыслами, а вторая предлагает для исследования живую совокупность языков с целостными системами грамматических законов, не сводимых ни к каким универсальным законам представления и мышления.

Таким образом, репрезентация, представление, лишается своей синтезирующей роли в пространстве познания: смыслы в языке начинают определяться через грамматическую систему, обмен товаров — через труд, отличительные признаки живых организмов — не через другие столь же внешние признаки, но через скрытую и недоступную внешнему наблюдению организацию. Именно жизнь, труд, язык служат отныне условиями синтеза представлений в познании. В философском плане конец классической эпистемы намечается критической проблематикой обоснования познания у Канта: Кант ограничивает область ра-

ционального мышления, пространство представления и тем самым дает возможность новых «метафизик», т. е. философии жизни, труда, языка, которые лишь на первый взгляд кажутся пережитками «докритического догматизма».

Раскол единого пространства представления открывает в итоге возможность новых форм познания. С одной стороны, это канговская проблематика трансцендентальной субъективности как основы синтеза представлений (и ограниченность возможностей этого синтеза); во-вторых, это вопрос об обосновании всякого возможного опыта и познания, поставленный уже со стороны новыми предельными и недоступными окончательному постижению «трансценденталиями» — жизнью, трудом, языком; наконец, в-третьих, это позитивное научное познание тех объектов, условия возможности которых лежат в жизни, труде, языке. По мнению Фуко, этот треугольник, «критика — метафизика объекта — позитивизм», характерен для европейского познания с начала XIX века.

Отличительным признаком этой трехосновной эпистемы оказывается проблема человека как биологически конечного существа, обреченного на труд под страхом голодной смерти и пронизанного структурами языка, созданного не им, возникшего раньше него. Эти темы антропологии оказываются, по Фуко, тесно связанными в современной эпистеме с темой истории. История воплощает стремления конечного человека избавиться от исходной конечности своего бытия, уничтожить ее или хотя бы несколько уменьшить ее роль. Таких способов современная эпистема, по мнению Фуко, предлагает два: они принадлежат Рикардо и Марксу. У Рикардо движение истории состоит в постепенном приближении к точке идеального равновесия между человеческими потребностями и экономическим производством и в пределе — к остановке времени. Напротив, у Маркса соотношение истории и антропологии обратное: убыстряющийся поток истории увеличивает экономическое производство, а также и число людей, которые, участвуя в этом производстве, существуют на грани голодной смерти; эти люди, испытавшие в полной мере материальную нужду и духовные лишения, приобретают способность изменить направление истории посредством революционного действия и тем самым начать новое время, новую историю. Диаметральная противоположность этих решений, по мнению Фуко, лишь кажущаяся: археологическая почва обоих едина. Разумеется, для читателя-марксиста такое понимание было неприемлемо: революционная новизна марксизма по отношению к теории западной политической экономии (типа Рикардо), ему понятна и очевидна. Если Фуко не останавливается перед столь очевидным перегибом, то лишь потому, что его схема заменяет для него факты. И это не единственный случай — по существу таким же антинаучным парадоксом выгля-

дит провозглашение Кювье, а не Ламарка предшественником эволюционной биологии, о чем речь шла выше.

Как уже говорилось, язык в эпистеме XIX века превращается из прозрачного посредника мышления и представления в объект познания, обладающий собственным бытием и историей. Эта потеря языком привилегированного места в пространстве мышления восполняется несколькими способами. Во-первых, пафосом позитивистской мечты об идеальном, логичном, очищенном от случайностей повседневного употребления языке науки; во-вторых, восстановлением «критической» ценности изучения языка, его особой роли в искусстве понимания текстов; в-третьих, появлением литературы в узком и собственном смысле слова, возрождающей язык в его «непереходном», самозамкнутом бытии. Для современного мышления важнейшими областями действия языка являются интерпретация и формализация, или, иначе, выявление того, что, собственно, сказано в языке и что вообще может быть в нем сказано. Предел интерпретации — столкновение с тем бессознательным, которое невыразимо ни в каком языке (Фрейд и феноменология). Предел формализации — формы чистого мышления, лишенного языковой оболочки и просвечивающего в своей логической структуре (Рассел и структурализм). И здесь, утверждает Фуко, археологическая почва обоих ответов, несмотря на их внешнюю противоположность, едина.

Но самой характерной приметой современной эпистемы является, по Фуко, ее отношение к проблеме человека.

«Гуманизм» Возрождения или «рационализм» классической эпохи вполне могли отводить человеку привилегированное место во Вселенной, рассуждать об абстрактной природе человека, о его душе и теле, о проблеме рас, о пределах познания человека или пределах его свободы, тем не менее они не могли помыслить человека таким, каким он дан современной эпохе. Человек не возникал в этих эпистемах потому, что место его возможного появления скрадывалось гладкостью взаимопереходов между порядком мысли и порядком бытия. Непрерывность этих переходов обосновывалась всеобщим языком классической эпохи, непрерывно простиравшимся по всему полю бытия-познания в его единстве. Это исключало важнейший с точки зрения современной философии вопрос — проблему бытия сознания и познания. С точки зрения современной эпистемы познание осуществляется не чистой познающей инстанцией, а конечным человеком, ограниченным в каждую историческую эпоху конкретными формами своего тела, потребностей, языка. Связь бытия и мышления в классической эпистеме осуществлялась как бы помимо человека и не нуждалась в нем, и только возниконовение жизни, труда, языка в их несводимой к мыслительным представлениям специфичности потребовало «появления» человека, чтобы осуществляться только в нем и через него. К человеку

можно приблизиться, лишь познавая его биологический организм, производимые им предметы, язык, на котором он говорит. Тем самым между конечным человеческим бытием и конечными содержаниями жизни, труда, языка устанавливается отношение взаимообоснования: конечное бытие начинает здесь обосновывать само себя, упраздняя тем самым метафизику бесконечного.

Современный человек — это, таким образом, единство эмпирического и трансцендентального. Это значит, что только в человеке и через него происходит познание каких-либо эмпирических содержаний, и вместе с тем только в нем это познание обосновывается, поскольку именно в нем природное пространство живого тела связывается с историческим временем культуры.

Другая особенность человека заключена в том, что он не является ни инертным объектом, «вещью среди вещей», ни способным к безграничному самосознанию cogito. Тем самым он оказывается одновременно и местом заблуждения (с точки зрения классического рационализма сама возможность заблуждения всегда оставалась проблемой), и источником напряженного призыва к познанию и самопознанию, которое только и делает человека человеком. Теперь проблемой становится уже не познание природы, внешнего мира, но познание человеком самого себя: своего живого тела, обыденного труда и привычного языка, которые до сих пор были для него естественными, оставаясь при этом непонятными. Человек стремится, но никогда не может полностью понять механизмы языка, на котором он говорит, осознать себя как живой организм, осуществляющий свои биологические функции независимо от своего сознания и воли, уразуметь себя как источник труда, который одновременно и «меньше» (поскольку воплощает лишь незначительную часть его возможностей), и «больше» человека (поскольку последствия любого его практического действия в мире безграничны и не могут быть все предугаданы наперед).

«Немыслимость» такого исчерпывающего самопознания — это не случайный момент в прозрачных отношениях человека с миром природы и людей, но необходимый спутник человеческого существования. В современной философии «немыслимое» выступает в самых различных обличьях (например, как «бессознательное» или как «отчужденный человек»), но выполняет сходную роль: исподволь влияя на человека, оно побуждает его к знанию и действию. Внедряясь в бытие, мысль приводит его в движение, она не скользит по объекту, но становится реальной силой, действием, практикой.

Рамки современной эпистемы, открывающей человека в пространстве познания, простираются, по Фуко, от Канта, возвестившего о начале «антропологической эпохи», до Ницше, возвестившего о ее конце, о грядущем пробуждении современности

от «антропологического сна». Между человеком и языком в культуре устанавливаются как бы отношения взаимодополнительности. Однородность и единообразие языка классической эпохи исключали возможность человека: человек появляется в современной эпистеме одновременно с распадением связи между бытием и представлением, с раздроблением языка, некогда осуществлявшего эту связь, на множество ролей и функций. И тенденции развития языка новейшей литературы, в своей самозамкнутости все более обретающего свое давно утерянное единство, предвещают, по мнению Фуко, что человек — т. е. образ человека в современной культуре — уже близок к исчезновению и, возможно, исчезнет, как «лицо, начертанное на прибрежном песке».

III

Книга Фуко была со вниманием встречена критикой и широкими кругами читателей. И теперь, когда с момента ее выхода в свет прошло уже почти тридцать лет, споры о ней не затихают. При этом разноречивые мнения критики свидетельствуют и о том, что книга затронула жизненно значимые вопросы, и о том, как сложны и противоречивы ее проблемы[1].

Какова главная мысль книги? Какова философская позиция ее автора? Феноменологи и экзистенциалисты упрекали Фуко в позитивизме — будь то «позитивизм понятий» (Дюфренн), «позитивизм знаков» (Сартр) или просто позитивизм как абсолютизация готовых, застывших форм знания (Лебон). Позити-

---

[1] S. Le Bon. Un positiviste désésperé: Michel Foucault.— "Les temps modernes", 1967, № 248; R. Boudon. Pour une philosophie des sciences socialec. — "Revue philosophique", 1969, № 3—4; P. Burgelin. L'archaéologie du savoir. — "Esprit", 1967, № 360; G. Canguilhem. Mort de l'homme on épuisement du cogito? — "Critique", 1967, № 242; J. Colombel. Les mots de Foucault et les choses. — "La nouvelle critique", 1967, № 4 (185); M. Corvez. Les structuralistes, Paris, 1969; J.-M. Domenach. Le système et la personne. — "Esprit", 1967, № 360; M. Dufrenne. La philosophie du néopositivisme. — "Esprit", 1967, № 360; F. Furet. The french left. — "Survey", 1967, № 62; Entretiens sur Michel Foucault (J. Proust, J. Stefanini, E. Verley). — "La Pensée", 1968, № 137; A. Guedez. Foucault, Paris, 1972; V. Labeyrie. Remarques sur l'evolution du concept de biologie. — "Pensée", 1967, № 135; H. Lefebvre. Positions contre les technocrates, Paris, 1967; J. Parain-Vial. Analyses structurales et idéologies structuralistes, Toulouse, 1969; J.-M. Pelorson. Michel Foucault et l'Espagne. — "La Pensée", 1968, № 139; Ph. Pettit. The concept of structuralism: a critical analysis, Dublin, 1976; J. Piaget. Le structuralisme, Paris, 1968; P. Toinet et J. Critti. Le structuralisme: science et idéologie, Paris, 1968; P. Vilar. Les mots et les choses dans la pensée économique. — "La nouvelle critique", 1967, № 5 (186); F. Wahl. La Philosophie entre l'avant et l'après du structuralisme. — "Ou'est-ce que le structuralisme?". Paris, 1968; H. White. Foucault decoded: notes from underground. — "History and theory. Studies in the philosophy of history", 1973, vol. XII, № 1.

висты отказывались записывать Фуко в свой лагерь: что же это за позитивизм, если он не соответствует лабораторным критериям подлинной научности? (Будон). Многие критики усматривали у Фуко характерные черты феноменологического мышления (Валь), например появление бытия в хайдеггеровском смысле (Дюфренн), и даже видели в «Словах и вещах» чуть ли не «введение в философию бытия языка» (Парен-Вьяль). На поверку оказывалось также, что эпистемы в концепции Фуко имеют гораздо больше общего с кантовскими априорными структурами познания, переосмысленными с точки зрения нового познавательного опыта, нежели с применением лингвистических моделей в левистроссовском смысле (Доменак, Парен-Вьяль). Порой роль «Слов и вещей» в обноснований современного гуманитарного знания даже прямо сопоставлялась с ролью кантовской «Критики чистого разума» в обосновании естественных наук (Кангийем).

Да, впрочем, и структурализм ли это? Кем считать Фуко — «доструктуралистом», не понявшим до конца задач структурализма как современной науки о знаках и знаковых системах (Валь)? Или, быть может, «постструктуралистом» или «антиструктуралистом», давно превзошедшим структуралистский лингвицентризм и вышедшим за рамки лингвистической методологии (Петтит, Уайт)?

Столь же разноречивы и мнения критиков Фуко, взятые в плане социально-идеологическом. Выражает ли концепция Фуко периода «Слов и вещей» интересы левых сил (Фюре) или, напротив, защищает интересы крупной буржуазии (Лефевр)? Отображает ли она массовые идеалы потребительского общества или общий мыслительный поиск французской интеллигенции, «перестройку мыслительного поля» в современной французской культуре (Гедез)?

Анализ критических мнений о «Словах и вещах» в специально-научном плане также не проясняет картины. Одни исследователи упрекают Фуко в отсутствии или беглой трактовке «великих имен» (Корвез), другие, напротив, видят достоинство работы в ссылках на малоизвестных авторов и малоизвестные произведения (Кангийем). В зависимости от профессиональных интересов одним критикам не хватает на страницах этой книги Боссюэ и Паскаля (Туане, Гритти), другим — Ньютона и Лавуазье (Верли), третьим — «Политической экономии» Монкретьена (Вилар), четвертым — анализа языковедческих трактатов XVII века, созданных вне рамок пор-рояльевской грамматики (Стефанини). Затем спор о фактах перерастает в спор по вопросам более общего характера, связанным, например, с возникновением тех или иных наук или вычленением качественно своеобразных периодов их развития. Современная биология возникла много позже, чем кажется Фуко (Лабери), а современная политэкономия, напротив, гораздо раньше (Вилар). На каком

основании, интересуются критики-«пуантилисты» (этот термин принадлежит Стефанини), Сервантес в трактовке Фуко относится к доклассической эпистеме, а, скажем, «Менины» Веласкеса — к классической, ведь хронологический разрыв между ними не столь уж велик? (Пелорсон). Почему в работах Фуко так мало материала из итальянского Возрождения, разве не с Италией мы привыкли прежде всего связывать представление о науке и культуре Ренессанса? (тот же Пелорсон). Где английские политэкономисты конца XVII века? (Вилар). Короче — концептуальная постройка Фуко столь «галлоцентрична», что сам «король-солнце» мог бы ей позавидовать; а можно ли на основе исследования материала преимущественно французской культуры делать выводы относительно всей Европы в целом?

И вообще — прав ли Фуко в самом своем замысле — вычленить мыслительное единство не только в отдельных науках, но в целых периодах культурного развития Европы? Ведь этот замысел заставляет его сильно преувеличивать единство внутри эпистем за счет многообразия их элементов. Фуко вынужден сопоставлять между собою явления разных размерностей (Пелорсон, Пиаже), ставить на одну доску ученых разного ранга и веса, рассматривать уже сложившиеся науки в сопоставлении с теми областями знания, которые в ту или иную историческую эпоху еще вообще не были науками (Корвез). Подчинение познания данной исторической эпохи единой схеме не позволяет понять и объяснить ведущую роль одних наук в сравнении с другими, например преимущество физики и математики перед исследованием языка в XVII веке (Корвез). Оно скрывает от Фуко качественную специфику различных периодов внутри эпистемы, например значение перехода от механицизма к динамизму и от картезианства к ньютонианству (Бюржелен) или различия в трактовке человека Декартом и французскими просветителями XVII века, равно зачисляемыми в классическую эпистему (Верли). Единственность эпистем и жесткость их внутренних связей — вот что мешает нам понять смену мыслительных структур в исторической перспективе (Верли), приводит к «катастрофизму» разрывов между ними (Коломбель). При этом связь между элементами внутри эпистемы только кажется жесткой, на самом деле она оказывается одновременно и произвольной, и круговой: поскольку эпистема является вся сразу и одновременно, связь составляющих ее элементов может быть лишь связью случайного совпадения (Лебон). Многим критикам кажется, что исследование споров и столкновений во мнениях внутри эпохи интереснее поисков общей основы их единства, если она вообще доступна вычленению (Лабери), а анализ преемственности в идеях и научных достижениях важнее выявления качественно своеобразных периодов развития науки (Стефанини, Вилар). Нет, возражают другие критики, замысел Фуко и интересен, и плодотворен (Пруст). Он — именно как замы-

сел — значительно превосходит замысел известной и популярной книги Т. Куна «Структура научных революций»: Кун лишь описывает те или иные признаки парадигм, а Фуко стремится вычленить подлинные познавательные структуры. Вина того, что это не вполне удалось Фуко, не в порочности замысла, а в несистематичности метода, приведшего к «неразумию развития разума» при переходе от одной эпистемы к другой (Лиаже).

Однако, пожалуй, самая важная проблема, к обсуждению которой сводятся все другие споры — и о фактах в концепции Фуко, и о ее философском и методологическом смысле, — это проблема человека и истории.

Для того чтобы научиться действовать в настоящем и осмысленно строить будущее, человек должен научиться понимать свое собственное прошлое — время культуры, пронизывающее и во многом определяющее его. Действие в настоящем и тем более устремленность в будущее предполагают выход за пределы того, что налично дано в человеке, выявление в нем еще не раскрывшихся возможностей. Для современного человека своеобразной рекогносцировкой такой способности выходить за собственные пределы оказывается познание истории. История не может в собственном смысле слова быть переделана, но она может быть переосмыслена. Для современного человека история — это не объект музейного любопытства и не учебник с готовыми рецептами действия на все случаи жизни. История не дает всеобщих рекомендаций, но зато она скрывает в себе множество смыслов, гораздо больше того, что черпает из нее каждая конкретная эпоха, избирающая и развивающая лишь один и опускающая другие возможности гуманистического осмысления прошлого. Все сказанное в полной мере относится и к области истории науки и культуры, которую исследует Фуко.

Исследование истории, а также истории науки и культуры критично по самому своему замыслу, поскольку оно учит отрешаться от всех предлагаемых современным мышлением некритических стереотипов мысли, языка, действия. Историческое исследование показывает их несамоподразумеваемость, их истоки и начала, их конкретно-исторические причины, а следовательно, их преходящий ограниченный смысл. Оно подрывает эгоцентризм человека каждой конкретно-исторической эпохи, показывая возможность и неизбежность также и других способов социальной жизни, других установок, ценностей, идеалов. Именно поэтому в наши дни трактовка истории культуры — предмет горячих споров и идеологических столкновений.

Тезис Фуко об «исчезновении» человека из современной культуры подразумевает вовсе не натуралистическую «смерть человека», как представляется некоторым критикам преимущественно субъективистской, экзистенциалистской ориентации. Речь идет о том, как, когда и в силу каких обстоятельств в истории западноевропейской культуры нового времени происхо-

дили решительные переломы в понимании человека, когда и в силу каких обстоятельств возник тот образ человека, который мы привыкли считать самоподразумеваемым. Таким образом, Фуко «ниспровергает» человека, или, точнее, констатирует его «низвергнутость» с гуманистического пьедестала культуры не с точки зрения абстрактной человеческой природы, но с позиций той эпистемы, той социальной и познавательной структуры, в которой он находится и которая принимает именно этот образ человека. Так что достойной критики представляется здесь не сама эта констатация — она вполне соответствует реальному и объективному положению дел в современной западной культуре, — но нечто совсем другое. Констатируя «смерть человека», Фуко ни слова не говорит о том, каким может или должен быть тот новый нетрадиционный человек, появление которого предвещается на страницах его книги столь же недвусмысленно, как и исчезновение традиционного человека. Недостаток Фуко в том, что он останавливается на этом критическом усилии познания и не делает следующего, безусловно необходимого, шага — не предлагает никакой позитивной социальной прогностики.

Обе эти стороны концепции Фуко — и ценность проводимого им критического анализа современной западной культуры, и отсутствие позитивной теоретической программы — отмечены и раскрыты французскими марксистами. Так, по мнению Ги Бесса, например, исследования Фуко «заставляют по-новому взглянуть на некоторые коренные проблемы, еще раз задуматься о положении гуманитарных наук, слишком часто засоренных субъективистскими концепциями, которые принимаются учеными на веру. Устав, как и мы, от рассуждений о „субъекте", который, сам не зная, о ком и о чем говорит, наивно принимает себя за меру всех вещей, Фуко рассматривает понятия „человек" и „гуманизм" как пережиток такого знания, которое не отвечает требованиям настоящего и тем более будущего». И далее: «Мы полагаем, что эти понятия имеют право на существование, если удастся освободить их от морализма и „фразы" и толковать их в контексте революционного преобразования общественной практики, а также с учетом исследования социальных условий бытия человечества»[1]. Сама попытка Фуко вычленить общие, исторически меняющиеся схемы, обусловливающие отдельные конкретные идеи, концепции, понятия, может быть интерпретирована в русле Марксовой проблематики «объективных мыслительных форм», развиваемой им в «Капитале». Такие «общественно значимые, следовательно, объективные мыслительные формы»[2] Маркс видит, например, в категориальных

---

[1] Ги Бесс. Роль марксистско-ленинской философии в современной идеологической борьбе. — «Коммунист», 1968, № 8, с. 25.

[2] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 23, с. 85—86.

системах буржуазной политэкономии. Формы эти «успевают уже приобрести прочность естественных форм жизни, прежде чем люди сделают первую попытку дать себе отчет не в историческом характере этих форм — последние уже, наоборот, приобрели для них характер непреложности, — а лишь в содержании» [1]. Исследуя эти объективные мыслительные формы, Маркс подчеркивает несколько основных моментов. Во-первых, это образования «общественно значимые», объективные, а не продукт некоей субъективной иллюзии; во-вторых, область значимости этих форм не ограничивается буржуазной политической экономией, а простирается и на другие области социальной жизни; в-третьих, эти формы не остаются лишь абстрактными регулятивами, но налагают печать на все те конкретные представления об обществе и своем месте в нем, которые складываются у участников той или иной системы социально-экономического производства в ту или иную историческую эпоху; в-четвертых, они являются не только результатом социальной практики и познания, но и сами становятся предпосылками тех конкретных социально-практических и познавательных процессов, которые протекают в этих формах; в-пятых, наконец, они не являются некоей предельной, не доступной дальнейшему анализу реальностью; напротив, за этими «нелепыми» формами всегда скрывается некая иная реальность (например, за денежной формой товарного производства скрывается общественный труд).

Именно в сторону этой Марксовой проблематики объективных мыслительных форм направлена мысль Фуко. За теми или иными конкретными идеями Фуко стремится обнаружить их общую основу, которая также исторически преходяща. Ясно, что его «язык» — это не «язык» в лингвистическом смысле слова. Язык у Фуко — это скорее метафора для обозначения самой возможности соизмерения и взаимопреобразования разнородных продуктов и образований человеческой духовной культуры, общего механизма духовного производства. Как история является лабораторией возможностей понимания, так язык есть лаборатория средств этого понимания, ресурсов культуры. Отсюда единство истории и языка в концепции Фуко. «Язык» — это уровень первоначального структурирования, на основе которого далее вступают в силу социально-культурные механизмы более высоких уровней, например рационально-логического. Язык мира (Ренессанс), язык мысли (классический рационализм), язык как самозамкнутое бытие (современная эпистема) — все это здесь лишь условное обозначение для различных способов такого структурирования в различные исторические периоды.

Эта попытка Фуко вычленить общий структурирующий механизм во всех образованиях сознания и культуры данной истори-

[1] Там же, с. 86.

ческой эпохи вполне имеет право на существование. Возражения вызывает другое — опасность абсолютизации того допонятийного уровня, на котором Фуко ведет свое исследование. Ища этот уровень обоснования, Фуко ограничивает поиск всеобщих форм структурирования надстроечных содержаний самой надстройкой и останавливается на этом, не рассматривая более широкий контекст социальных отношений каждой эпохи, который только и мог бы упрочить обоснование вычленяемых «эпистем». Другая сложность возникает в связи с ограничением исследовательских задач Фуко анализом прерывности при переходе от одной эпистемы к другой в ущерб исследованию преемственности, взаимосвязей между ними — словом, всей той совокупности факторов, которые позволяют осмыслить смену мыслительных структур как диалектический процесс развития, а не как калейдоскоп образов, чередование которых не обусловлено никакими обстоятельствами внутреннего или внешнего порядка. Преодоление узости этого подхода наряду с расширением круга исследуемого материала намечается в следующих за «Словами и вещами» работах Фуко.

«Слова и вещи» относятся как раз к середине творческой биографии Фуко. Здесь он обобщает замысел исследований предшествующих лет, и прежде всего работ «Психическая болезнь и личность» (1954), «Безумие и неразумие: история безумия в классический век» (1961), «Рождение клиники: археология взгляда медика» (1963). Единство замысла позволяет рассматривать эти две последние работы вместе со «Словами и вещами» как своего рода трилогию. Уже по одним заглавиям работ Фуко первого периода видно, какой материал привел Фуко к его основной концепции: это были проблемы медицины, в частности психиатрии, и их связь с социальными условиями. Так, «История безумия в классический век» посвящена разбору исторически меняющегося соотношения между социальными критериями разума и психической болезни. В «Рождении клиники» медицинская проблематика лечения болезни анализируется в связи с целой совокупностью социальных отношений — юридических, экономических, религиозных. Все эти работы, так же как и «Слова и вещи», ставят целью описание тех общезначимых установок мышления и мировосприятия, которые обусловливают возникновение тех или иных культурных и общественных явлений.

Работы, написанные после «Слов и вещей» — «Археология знания», «Что такое автор», «Порядок речи», «Надзор и наказание», — развивают основной замысел Фуко, внося в него вместе с тем существенные изменения. Самая важная из работ этого периода, «Археология знания», была своего рода ответом на критику «Слов и вещей» и одновременно, по-видимому, продолжала собственную эволюцию взглядов Фуко. Эта работа — свидетельство серьезного перелома в концепции Фуко: размах

культурологических обобщений «Слов и вещей» уступает здесь место более тщательной и методологически отчетливой проработке историко-культурного материала. Цель «Археологии знания» — в прояснении задач исторического (или, точнее, археологического) исследования культуры, которые ранее скорее скрыто подразумевались, нежели открыто высказывались. Для историка (археолога), заявляет Фуко, нет в культуре ничего, заранее заданного: ни грани между объектами наук, ни соотношения наук с другими формами общественного сознания; даже такие объекты, как «автор» или «произведение», не подразумеваются сами собой. Все факты, все атомы культуры, представляющиеся неделимыми, подвергаются делению, все они вписываются в контекст речевых или «дискурсивных» практик. «Дискурсивный» у Фуко не значит «рациональный», «логический» или «языковой» в собственном смысле слова. Дискурсия — это срединная область между всеобщими законами и индивидуальными явлениями, это область условий возможности языка и познания [1]. Дискурсивные практики, по Фуко, не исключают других видов социальной практики, но, напротив, предполагают их и требуют выявления сцеплений между ними. Исследования дискурсивных практик и дискурсивных ансамблей, возникающих как их результат, должны показать, по каким исторически конкретным правилам образуются объекты тех или иных наук (ибо они не находятся ни в «словах», ни в «вещах»); как строятся высказывания (ибо они не подчиняются ни трансцендентальному субъекту, ни индивидуальной субъективности, но лишь безличному субъекту дискурсии); как задаются понятия (посредством связи дискурсивных элементов на допонятийном уровне — путем пересечения, подстановки, смещения, выведения, совместности — несовместности и др.); каким образом совершаются выборы тех или иных мыслительных ходов (в тех случаях, когда, казалось бы, одинаковые условия равно допускают прямо противоположные решения).

Ни дискурсивные практики, ни их сочленения в дискурсивные ансамбли не налагаются на эпистемы «Слов и вещей». Это свидетельствует о значительных сдвигах в методологической позиции автора. Дело здесь не только в переименовании старых

---

[1] "Discours" — одно из самых употребительных слов у Фуко. Оно не поддается однозначному переводу на русский язык. Там, где оно не имеет явного терминологического смысла, его приходится переводить «речь», изредка «рассуждение». Там, где оно употребляется как термин, причем термин исходный и неопределяемый — в «Словах и вещах» он обычно относится к языку классической эпохи с его способностью расчленять мыслительные представления, выражать их в последовательности словесных знаков, — приходится переводить его словами «дискурсия», «дискурс», «дискурсивный». В поздних работах Фуко значение этого слова еще более расширяется и покрывает, по существу, всю совокупность структурирующих механизмов надстройки в противоположность «недискурсивным» — экономическим, техническим — механизмам и закономерностям.

понятий (понятие «эпистемы» практически почти не встречается в последующих работах Фуко), но в выявлении новых возможностей исследовательской работы.

В «Археологии знания» и последующих работах Фуко разрешаются по крайней мере некоторые противоречия, которые в «Словах и вещах» приводили в тупик. Очевидная произвольность выбора тех или иных фактов в «Словах и вещах» снижается анализом закономерности дискурсивных практик в «Археологии знания»; вместо ссылок на авторов и произведения предлагается программа исследований «авторской функции» в произведениях различного рода и разных исторических эпох; внутренняя однородность и приглаженность эпистемического пространства сменяется возможностью разноуровневых дискурсивных практик и выявлением их взаимосоотношений; прерывность между эпистемами, напротив, обретает возможность быть осмысленной наряду с другими преобразованиями, происходящими в структуре дискурсивных ансамблей. Так, происходит сужение общенаучных и философских претензий Фуко и вместе с тем расширение исследуемого им материала. Например, книга «Надзор и наказание» (результат длительной работы Фуко в составе комитета по обследованию состояния французских тюрем) содержит исторический очерк пенитенциарной системы в европейских странах от средневековья и до наших дней. Следующей частью «археологии культуры» стал трехтомный труд по истории секса.

Мы видим, таким образом, что ответ на ту культурную ситуацию, в которой находится и пишет Фуко, не является ни апологетикой наличной действительности, ни бегством в сферу иррационального и субъективистского. При всей кажущейся абстрактности своих построений Фуко продолжает трезвый, кропотливый, систематичный труд ученого, хотя и лишенный позитивных социальных перспектив, но тем не менее несущий в себе ощутимый заряд интеллектуального критицизма. Именно этим он и интересен для читателя.

Н. С. Автономова

ПРЕДИСЛОВИЕ

Эта книга вызвана к жизни одним из произведений Борхеса[1]. Точнее — смехом, прозвучавшим под влиянием его чтения, смехом, который колеблет все привычки нашего мышления — нашего по эпохе и географии — и сотрясает все координаты и плоскости, упорядочивающие для нас великое разнообразие существ, вследствие чего утрачивается устойчивость и надежность нашего тысячелетнего опыта Тождественного и Иного. В этом произведении цитируется «некая китайская энциклопедия», в которой говорится, что «животные подразделяются на: а) принадлежащих Императору, б) бальзамированных, в) прирученных, г) молочных поросят, д) сирен, е) сказочных, ж) бродячих собак, з) включенных в настоящую классификацию, и) буйствующих, как в безумии, к) неисчислимых, л) нарисованных очень тонкой кисточкой из верблюжьей шерсти, м) и прочих, н) только что разбивших кувшин, о) издалека кажущихся мухами». Предел нашего мышления — то есть совершенная невозможность мыслить *таким образом* — вот что сразу же открывается нашему взору, восхищенному этой таксономией; вот какое экзотическое очарование иного способа мыслить предстает перед нами под покровом аполога.

Что же именно нельзя осмыслить, о какой невозможности идет речь? Каждой из этих необычных рубрик можно дать точную интерпретацию и конкретное содержание; некоторые из них и в самом деле включают фантастические существа — сказочных животных или сирен; но выделяя их, китайская энциклопедия как раз препятствует возможности отождествить их со всеми прочими; она тщательно отличает реально существующих животных (буйствующих, как в безумии, или только что разбивших кувшин) от существующих лишь в воображении. Опасные смешения предотвращены, гербы и басни нашли свое специфическое место; нет больше немыслимых амфибий, нет когтистых крыльев, нет омерзительной чешуйчатой кожи, нет и этих многоликих, бесовских, огнедышащих чудищ. Чудовищность облика

---

[1] Борхес, Хорхе Луис (1899—1984) — аргентинский писатель, поэт, прозаик, философ. — *Прим. ред.*

не характеризует ни существующих реально, ни воображаемых зверей; она не лежит в основе и какой-либо странной способности. Ее вообще не было бы в этой классификации, если бы она не проникла во все пробелы, во все промежутки, *разделяющие* одни существа от других. Невозможность кроется не в «сказочных» животных, поскольку они так и обозначены, а в их предельной близости к бродячим собакам или к тем животным, которые издалека кажутся мухами. Именно сам алфавитный ряд (а, б, в, г), связывающий каждую категорию со всеми другими, превосходит воображение и всякое возможное мышление.

Речь, впрочем, идет не о причудливости необычных сопоставлений. Известно, насколько ошеломляющим оказывается сближение крайностей или попросту неожиданное соседствование не связанных между собой вещей: уже само перечисление, сталкивающее их вместе, обладает магической силой. «Я больше не голоден, — говорит Эстен. — Весь сегодняшний день будут в безопасности под покровом моей слюны: Aspics, Amphisbènes, Anerudutes, Abedessimons, Alarthraz, Ammobates, Apinaos, Alatrabans, Aractes, Asterions, Alcharates, Arges, Araines, Ascalabes, Attelabes, Ascalabotes, Aemorroïdes...» [1]. Но все эти черви и змеи, все эти обитатели гнили и трясин кишат, как и слоги, называющие их, в слюне Эстена: в ней они обладают своим *общим местом* подобно тому, как им становится операционный стол для зонтика и швейной машины [2]. Если странность их встречи и обнаруживается, то это благодаря этому *и*, этому *в*, этому *на*, прочность и очевидность которых гарантирует возможность их совмещения. Конечно, невероятно, чтобы геморрои, пауки и аммобаты однажды смешались бы под зубами Эстена, но в конце концов в этой гостеприимной и ненасытной глотке у них было где расположиться и обрести сосуществование под одним нёбом.

Напротив, чудовищность, которую Борхес вводит в свое перечисление, состоит в том, что общее пространство встреч оказывается здесь разрушенным. Невозможным является не соседство вещей, но общая почва их соседствования. Где бы еще могли встретиться животные, «и) буйствующие, как в безумии, к) неисчислимые, л) нарисованные очень тонкой кисточкой из верблюжьей шерсти», как не в бестелесном голосе, осуществляющем их перечисление, как не на странице, на которой оно записывается? Где бы еще могли быть сопоставлены, как не в не имеющем места пространстве языка? Но, размещая их, язык всегда открывает лишь такое пространство, которое недоступно осмыслению. Центральная категория животных, «включенных в настоящую классификацию», ясно показывает посредством недвусмысленной ссылки на известные парадоксы, что никогда не

---

[1] Аспиды, двухголовые змеи и т. д. В частности, аммобаты — род живущих в песке насекомых. — *Прим. перев.*

[2] Образ, заимствованный у Лотреамона и Бретона. — *Прим. ред.*

удастся установить между каждой из этих совокупностей и совокупностью, объединяющей их, устойчивое отношение содержимого к содержащему: если все без исключения распределенные животные размещаются в одной из клеток таблицы, то не находятся ли в ней все другие клетки? А в каком пространстве помещается сама эта клетка? Бессмыслица разрушает *и* перечисления, делая невозможным то *в*, в котором распределялись бы перечисляемые явления. Борхес не прибавляет никакой фигуры к атласу невозможного, он нигде не вызывает вспышку поэтического сочетания, он лишь увертывается от самой скромной, но и самой настоятельной необходимости; он изымает место, безгласную основу, на которой существа могут совмещаться друг с другом.

Изъятие это замаскировано, или, скорее, жалким образом обозначено буквенным перечислением в рамках нашего алфавита, предназначенным служить направляющей (единственно зримой) нитью для перечислений китайской энциклопедии... Коротко говоря, изъят знаменитый «операционный стол». Воздавая Русселю[1] лишь в небольшой степени должное за его неизменно важные заслуги, я использую это слово «стол» в двух совмещаемых смыслах: никелированный, прорезиненный, сияющий белизной, сверкающий под солнцем бестеневых ламп стол, на котором на мгновение, а может быть навсегда, зонтик встречает швейную машину; и «таблица»[2], с помощью которой мысль упорядочивает явления, разделяет их на классы, группирует по названиям, обозначающим их сходства и отличия, — область, где начиная с незапамятных времен язык пересекается с пространством.

Этот текст Борхеса заставил меня долго смеяться, но при этом я испытывал вполне определенную, трудно преодолимую неловкость, обусловленную, может быть, тем, что вслед за смехом рождалось подозрение, что существует худший беспорядок, чем беспорядок *неуместного* и сближения несовместимого. Это беспорядок, высвечивающий фрагменты многочисленных возможных порядков в лишенной закона и геометрии области *гетероклитного*; и надо истолковать это слово, исходя непосредственно из его этимологии, чтобы уловить, что явления здесь «положены», «расположены», «размещены» в настолько различных плоскостях, что невозможно найти для них пространство встречи, определить *общее место* для тех и других. *Утопии* утешают: ибо, не имея реального места, они тем не менее расцветают на чудесном и ровном пространстве; они распахивают перед нами города с широкими проспектами, хорошо возделанные сады, страны благополучия, хотя пути к ним существуют только

---

[1] Руссель Реймон (1877—1933) — французский писатель, предвосхитивший сюрреализм и школу «нового романа». — *Прим. ред.*

[2] table — по-французски «стол» и «таблица». — *Прим. ред.*

в фантазии. *Гетеротопии* тревожат, видимо, потому, что незаметно они подрывают язык; потому что они мешают называть это *и* то; потому что они «разбивают» нарицательные имена или создают путаницу между ними; потому что они заранее разрушают «синтаксис», и не только тот, который строит предложения, но и тот, менее явный, который «сцепляет» слова и вещи (по смежности или противостоянию друг другу). Именно поэтому утопии делают возможными басни и рассуждения: они лежат в фарватере языка, в фундаментальном измерении *фабулы*; гетеротопии (которые так часто встречаются у Борхеса) засушивают высказывание, делают слова автономными; оспаривают, начиная с ее основ, всякую возможность грамматики; они приводят к развязке мифы и обрекают на бесплодие лиризм фраз.

По-видимому, некоторые афазики не могут классифицировать единообразно мотки шерсти разной окраски, лежащие перед ними на столе, как если бы этот четырехугольник не мог служить однородным и нейтральным пространством, где предметы одновременно обнаруживали бы непрерывность своих тождеств или различий и семантическое поле своих наименований. В этом однородном пространстве, где вещи обычно распределяются и называются, афазики образуют множество небольших, неровно очерченных и фрагментарных участков, в которых безымянные черты сходства склеивают вещи в разобщенные островки: в одном углу они помещают самые светлые мотки, в другом — красные, где-то еще — мотки с наибольшим содержанием шерсти и в другом месте — самые длинные, или с фиолетовым отливом, или скатанные в клубок. Но, едва намеченные, все эти группировки рассыпаются, так как сфера тождества, которая их поддерживает, сколь бы узкой она ни была, все еще слишком широка, чтобы не быть неустойчивой; и так до бесконечности больной собирает и разъединяет, нагромождает разнообразные подобия, разрушает самые очевидные из них, разрывает тождества, совмещает различные критерии, суетится, начинает все заново, беспокоится и в конце концов доходит в своей тревоге до предела.

Замешательство, заставляющее смеяться при чтении Борхеса, без сомнения, сродни глубокому расстройству тех, речь которых нарушена: утрачена «общность» места и имени. Атопия, афазия. Тем не менее текст Борхеса имеет иную направленность; это искажение классификационного процесса, препятствующее нам осмыслить его, эта таблица, лишенная однородного пространства, имеют своей мифической родиной, согласно Борхесу, вполне определенную страну, чье имя уже содержит для Запада огромный запас утопий. Разве Китай не является в наших грезах привилегированным *местом пространства*? Для нашей системы воображения китайская культура является самой скрупулезной, самой иерархизированной, самой безразлич-

ной к событиям времени, наиболее сильно связанной с чистым развертыванием протяженности. Она нам видится как цивилизация дамб и запруд под ликом вечного неба, мы видим ее развернувшейся и застывшей на всей поверхности окруженного стенами континента. Даже само письмо этой цивилизации не воспроизводит в горизонтальных линиях ускользающий полет голоса; оно воздвигает в вертикальных столбцах неподвижный и все же опознаваемый образ самих вещей. Таким образом, китайская энциклопедия, которую цитирует Борхес, и предлагаемая ею таксономия приводят к мышлению вне пространства, к беспризорным словам и категориям, которые, однако, покоятся на торжественном пространстве, перегруженном сложными фигурами, переплетающимися дорогами, странными пейзажами, тайными переходами и непредвиденными связями; итак, на другом конце обитаемой нами Земли существует как будто бы культура, всецело подчиненная протяженности, но не распределяющая изобилие живых существ ни в одном из тех пространств, в которых мы можем называть, говорить, мыслить.

Что гарантирует нам полную надежность устанавливаемой нами продуманной классификации, когда мы говорим, что кошка и собака меньше похожи друг на друга, чем две борзые, даже если обе они приручены или набальзамированы, даже если они обе носятся как безумные и даже если они только что разбили кувшин? На каком «столе», согласно какому пространству тождеств, черт сходства, аналогий привыкли мы распределять столько различных и сходных вещей? В чем состоит эта логичность, которая явно не определяется *априорным* и необходимым сцеплением и не обусловливается непосредственно чувственными содержаниями? Ведь дело здесь идет не о связи следствий, но о сближении и выделении, об анализе, сопоставимости и совместимости конкретных содержаний; нет ничего более зыбкого, более эмпирического (во всяком случае, по видимости), чем попытки установить порядок среди вещей; ничто не требует более внимательных глаз, более надежного и лучше развитого языка; ничто не призывает нас более настойчиво опираться на многообразие качеств и форм. А ведь даже неискушенный взгляд вполне смог бы соединить несколько похожих фигур и отличить от них какие-то другие в силу тех или иных особенностей — фактически даже при самой наивной практике любое подобие, любое различие вытекает из вполне определенной операции и применения предварительно установленного критерия. Для установления самого простого порядка необходима «система элементов», то есть определение сегментов, внутри которых смогут возникать сходства и различия, типы изменений, претерпеваемых этими сегментами, наконец, порог, выше которого будет иметь место различие, а ниже — подобие. Порядок — это то, что задается в вещах как их внутренний закон, как скрытая сеть, согласно которой они соотносятся друг с другом,

и одновременно то, что существует, лишь проходя сквозь призму взгляда, внимания, языка; в своей глубине порядок обнаруживается лишь в пустых клетках этой решетки, ожидая в тишине момента, когда он будет сформулирован.

Основополагающие коды любой культуры, управляющие ее языком, ее схемами восприятия, ее обменами, ее формами выражения и воспроизведения, ее ценностями, иерархией ее практик, сразу же определяют для каждого человека эмпирические порядки, с которыми он будет иметь дело и в которых будет ориентироваться. На противоположном конце мышления научные теории или философские интерпретации объясняют общие причины возникновения любого порядка, всеобщий закон, которому он подчиняется, принципы, выражающие его, а также основания, согласно которым установился именно данный порядок, а не какой-нибудь другой. Но между этими столь удаленными друг от друга областями находится такая сфера, которая выполняет функцию посредника, не являясь при этом менее основополагающей: она менее четко очерчена, более непостижима и, пожалуй, менее доступна анализу. В этой сфере любая культура, незаметно отрываясь от предписываемых ей ее первичными кодами эмпирических порядков, впервые занимая по отношению к ним определенную дистанцию, заставляет их терять свою изначальную прозрачность, перестает пассивно подчиняться их проникновению, освобождается от их непосредственного и незримого влияния, освобождается в достаточной мере, чтобы отметить, что эти порядки, возможно, не являются ни единственно возможными, ни наилучшими. Таким образом, оказывается, что она сталкивается с тем элементарным фактом, что под ее спонтанно сложившимися порядками находятся вещи, сами по себе доступные упорядочиванию и принадлежащие к определенному, но невыраженному порядку, короче говоря, что *имеются* элементы порядка. Дело обстоит так, как если бы, освобождаясь частично от своих лингвистических, перцептивных, практических решеток, культура применяла бы к ним иную решетку, которая нейтрализует первые и которая, накладываясь на них, делала бы их очевидными и одновременно излишними, вследствие чего культура оказывалась бы перед лицом грубого бытия порядка. Коды языка, восприятия, практики критикуются и частично становятся недействительными во имя этого порядка. Именно на его основе, принимаемой за положительную опору, и будут выстраиваться общие теории об упорядоченности вещей и вытекающие из нее толкования. Итак, между уже кодифицированным взглядом на вещи и рефлексивным познанием имеется промежуточная область, раскрывающая порядок в самой его сути: именно здесь он обнаруживается, в зависимости от культур и эпох, как непрерывный и постепенный или как раздробленный и дискретный, связанный с пространством или же в каждое мгновение образуемый напором времени, подобный

таблице переменных или определяемый посредством изолированных гомогенных систем, составленный из сходств, нарастающих постепенно или же распространяющихся по способу зеркального отражения, организованный вокруг возрастающих различий и т. д. Вот почему эта «промежуточная» область, в той мере, в какой она раскрывает способы бытия порядка, может рассматриваться как наиболее основополагающая, то есть как предшествующая словам, восприятиям и жестам, предназначенным в этом случае для ее выражения с большей или меньшей точностью или успехом (поэтому эта практика порядка в своей первичной и нерасчленяемой сути всегда играет критическую роль); как более прочная, более архаичная, менее сомнительная и всегда более «истинная», чем теории, пытающиеся дать им ясную форму, всестороннее применение или философскую мотивировку. Итак, в каждой культуре между использованием того, что можно было бы назвать упорядочивающими кодами, и размышлениями о порядке располагается чистая практика порядка и его способов бытия.

В предлагаемом исследовании мы бы хотели проанализировать именно эту практику. Речь идет о том, чтобы показать, как она смогла сложиться начиная с XVI столетия в недрах такой культуры, как наша: каким образом наша культура, преодолевая сопротивление языка в его непосредственном существовании, природных существ, какими они воспринимались и группировались, и проводившихся обменов, зафиксировала наличие элементов порядка и то, что проявлениям этого порядка обмены обязаны своими законами, живые существа — своей регулярностью, слова — своим сцеплением и способностью выражать представления; какие проявления порядка были признаны, установлены, связаны с пространством и временем для того, чтобы образовать положительный фундамент знаний, развивавшихся в грамматике и в филологии, в естественной истории и в биологии, в исследовании богатств и в политической экономии. Ясно, что такой анализ не есть история идей или наук; это, скорее, исследование, цель которого — выяснить, исходя из чего стали возможными познания и теории, в соответствии с каким пространством порядка конструировалось знание; на основе какого исторического *a priori* и в стихии какой позитивности идеи могли появиться, науки — сложиться, опыт — получить отражение в философских системах, рациональности — сформироваться, а затем, возможно, вскоре распасться и исчезнуть. Следовательно, здесь знания не будут рассматриваться в их развитии к объективности, которую наша современная наука может наконец признать за собой; нам бы хотелось выявить эпистемологическое поле, *эпистему*, в которой познания, рассматриваемые вне всякого критерия их рациональной ценности или объективности их форм, утверждают свою позитивность и обнаруживают, таким образом, историю, являющуюся не историей их на-

растающего совершенствования, а, скорее, историей условий их возможности; то, что должно выявиться в ходе изложения, это появляющиеся в пространстве знания конфигурации, обусловившие всевозможные формы эмпирического познания. Речь идет не столько об истории в традиционном смысле слова, сколько о какой-то разновидности «археологии» [1].

Но это археологическое исследование обнаруживает два крупных разрыва в *эпистеме* западной культуры: во-первых, разрыв, знаменующий начало классической эпохи (около середины XVII века), а во-вторых, тот, которым в начале XIX века обозначается порог нашей современности. Порядок, на основе которого мы мыслим, имеет иной способ бытия, чем порядок, присущий классической эпохе. Если нам и может казаться, что происходит почти непрерывное движение европейского *ratio*, начиная с Возрождения и вплоть до наших дней; если мы и можем полагать, что более или менее улучшенная классификация Линнея в целом может сохранять какую-то значимость; что теория стоимости Кондильяка частично воспроизводится в маргинализме XIX века; что Кейнс прекрасно сознавал сходство своих анализов с анализами Кантильона; что направленность *Всеобщей грамматики* (выраженная у авторов Пор-Рояля или у Бозе) не слишком далека от нашей современной лингвистики, — то, так или иначе, вся эта квазинепрерывность на уровне идей и тем, несомненно, оказывается исключительно поверхностным явлением; на археологическом же уровне выясняется, что система позитивностей изменилась во всем своем объеме на стыке XVIII и XIX веков. Дело не в предполагаемом прогрессе разума, а в том, что существенно изменился способ бытия вещей и порядка, который, распределяя их, предоставляет их знанию. Если естественная история Турнефора, Линнея и Бюффона и соотносится с чем-то иным, чем она сама, то не с биологией, не со сравнительной анатомией Кювье или с эволюционной теорией Дарвина, а со всеобщей грамматикой Бозе, с анализом денег и богатства, сделанными Лоу, Вероном де Форбонне или Тюрго. Возможно, что познания умножают друг друга, идеи трансформируются и взаимодействуют (но как? — историки нам этого пока не сказали); во всяком случае, с определенностью можно сказать одно: археология, обращаясь к общему пространству знания, определяет синхронные системы, а также ряд мутаций, необходимых и достаточных для того, чтобы очертить порог новой позитивности.

Таким образом, анализ раскрыл связь, которая существовала в течение всей классической эпохи между теорией представления и теориями языка, природных классов, богатства и стоимости. Начиная с XIX века именно эта конфигурация ра-

---

[1] Проблемы метода, поставленные такого рода «археологией», будут проанализированы в одной из следующих работ.

дикально изменяется: исчезает теория представления как всеобщая основа всех возможных порядков; язык как спонтанно сложившаяся таблица и первичная сетка вещей, как необходимый этап между представлением и формами бытия в свою очередь также сходит на нет; в суть вещей проникает глубокая историчность, которая изолирует и определяет их в присущей им связи, придает им обусловленные непрерывностью времени формы порядка; анализ обращения и денег уступает место исследованию производства; изучение организма заменяет установление таксономических признаков; а главное — язык утрачивает свое привилегированное место и сам в свою очередь становится историческим образованием, связанным со всей толщей своего прошлого. Но по мере того, как вещи замыкаются на самих себе, не требуя в качестве принципа своей умопостигаемости ничего, кроме своего становления, и покидая пространство представления, человек в свою очередь впервые вступает в сферу западного знания. Странным образом человек, познание которого для неискушенного взгляда кажется самым древним исследованием со времен Сократа, есть, несомненно, не более чем некий разрыв в порядке вещей, во всяком случае, конфигурация, очерченная тем современным положением, которое он занял ныне в сфере знания. Отсюда произошли все химеры новых типов гуманизма, все упрощения «антропологии», понимаемой как общее, полупозитивное, полуфилософское размышление о человеке. Тем не менее утешает и приносит глубокое успокоение мысль о том, что человек — всего лишь недавнее изобретение, образование, которому нет и двух веков, малый холмик в поле нашего знания, и что он исчезнет, как только оно примет новую форму.

Мы видим, что такое исследование несколько перекликается с проектом написания истории безумия в классическую эпоху[1]; оно обладает теми же самыми временны́ми рамками, беря свое начало в конце Возрождения и обнаруживая при переходе к XIX веку порог современности, в которой мы все еще пребываем. В то время как в истории безумия исследовался способ, каким культура может в массовидной и всеобщей форме зафиксировать отличие, которое ее ограничивает, здесь речь идет о способе, с помощью которого она устанавливает близость между вещами, картину их сходств и порядок, согласно которому их нужно рассматривать. В целом речь идет об истории сходства: выясняется, при каких условиях классическое мышление получило возможность осмысливать при сопоставлении вещей отношения однородности или эквивалентности, обосновывающие и оправдывающие слова, классификации, обмены; исходя из какого исторического *a priori* удалось определить глав-

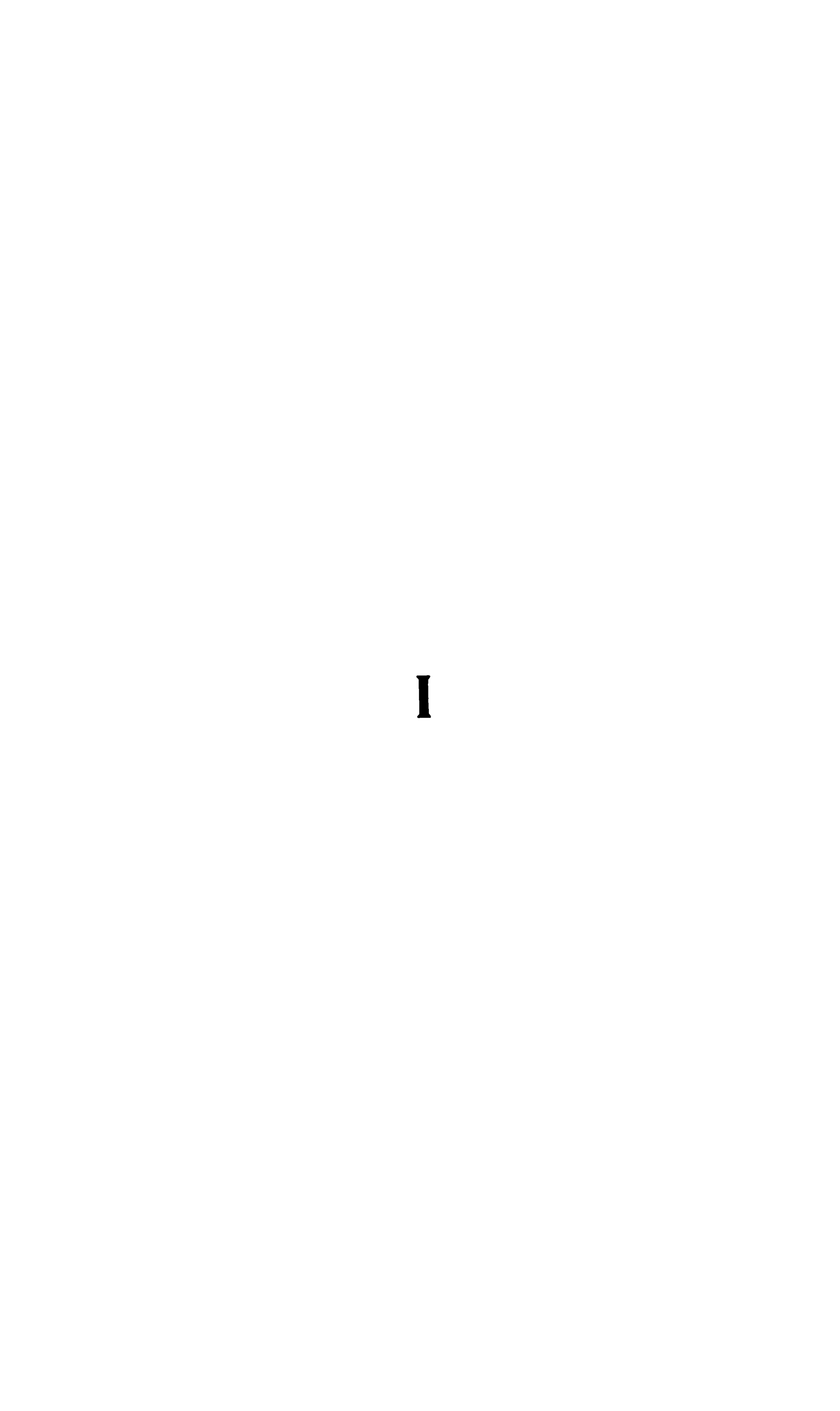
[1] Фуко написал книгу на эту тему — «Histoire de la folie à l'age classique», Paris, Plon, 1961. — *Прим. ред.*

ное поле различных тождеств, которое устанавливается на запутанном, неопределенном, безликом и как бы безразличном фоне различий. История безумия была бы историей Иного, того, что для любой культуры является и внутренним, и вместе с тем чуждым; следовательно, того, что надо исключить (чтобы предотвратить опасность изнутри), но изолируя (чтобы ослабить ее инаковость). История же упорядочивания вещей была бы историей Тождественного, того, что является одновременно и раздробленным, и родственным в рамках данной культуры, следовательно, того, что должно быть различено посредством признаков и собрано в тождества.

И если принять во внимание, что болезнь является беспорядком, опасным изменением в человеческом теле, доходящим до самой сути живого, но также и природным явлением, наделенным своими закономерностями, своими сходствами и типами, то видно, какое место могла бы занять археология медицинского взгляда на вещи[1]. То, что предстает археологическому анализу, начиная от предельного опыта Иного и кончая конститутивными формами медицинского знания и от этих форм до порядка вещей и до мышления Тождественного, — это и есть все классическое знание или, скорее, тот порог, который нас отделяет от классического мышления и образует нашу современность. На этом пороге впервые возникло то странное формообразование знания, которое называют человеком и которое открыло пространство, присущее наукам о человеке. Пытаясь выявить этот глубокий сдвиг в западной культуре, мы восстанавливаем ее разрывы, ее неустойчивость, ее недостатки на нашей почве, безмолвной и наивно полагаемой неподвижной; именно эта почва снова колеблется под нашими шагами.

---

[1] Фуко написана книга на эту тему — "Naissance de la cliniquel une archéologie du regard médical", Paris, P. U. F., 1963. — *Прим. ред.*



I

Глава I

ПРИДВОРНЫЕ ДАМЫ

1

Художник стоит слегка в стороне от картины. Он смотрит на модель; может быть, ему нужно добавить последний мазок, но возможно, что не проведена еще и первая линия. Рука, в которой он держит кисть, повернута налево, к палитре. На одно мгновение он неподвижно застыл между полотном и красками. Руку мастера удерживает взгляд, который в свою очередь покоится на прерванном движении. События развернутся между тонким кончиком кисти и острием взгляда.

Однако это произойдет не без многих подспудных уклонений. Художник поместился на некотором расстоянии от полотна, над которым он работает. Иными словами, для зрителя, рассматривающего его, он стоит справа от картины, занимающей весь левый край и повернутой к зрителю задней стороной; видна лишь эта изнанка да огромная рама, поддерживающая полотно. Напротив, художник прекрасно виден во весь рост; во всяком случае, его не скрывает высокий холст, который, возможно, загородит его, когда, шагнув к нему, мастер вновь примется за работу. Вероятно, он только что предстал перед глазами зрителя, выйдя из чего-то вроде большой воображаемой клетки, проецируемой назад поверхностью, над которой он трудится. Теперь, когда работа приостановилась, его можно видеть в нейтральной точке этого колебания. Его темная фигура, его светлое лицо посредничают между видимым и невидимым: выходя из-за холста, уклоняющегося от нашего любопытства, художник входит в поле нашего зрения, но, как только он шагнет вправо, скрываясь от нас, он разместится в точности перед полотном, над которым он работает, там, где его картина, на мгновение оставшаяся без внимания, снова станет для него полностью зримой. Дело обстоит так, как если бы художник мог быть одновременно видимым на картине, где он изображен, и сам видеть

ту картину, на которой он старается что-то изобразить. Он пребывает на стыке этих двух несовместимых видимостей.

Слегка повернув лицо и наклонив голову к плечу, художник смотрит. Он фиксирует взглядом невидимую точку, которую, однако, мы, зрители, легко можем локализовать, так как эта точка — мы сами: наше тело, наши глаза. Зрелище, которое он разглядывает, является, следовательно, дважды невидимым: во-первых, поскольку оно не представлено в пространстве картины и, во-вторых, поскольку оно располагается именно в той невидимой точке, в том глубоком убежище, в котором наш взгляд скрывался от нас самих в тот момент, когда мы смотрим. Но тем не менее как мы смогли бы не заметить этой невидимости здесь, перед нашими глазами, когда в самой картине она обладает своим осязаемым эквивалентом, своим запечатленным образом? В самом деле, можно было бы догадаться, что́ рассматривает художник, если бы можно было бросить взгляд на полотно, которым он занят. Но мы видим только лишь изнанку холста, горизонтальные брусья и вертикальный наклонный брус мольберта. Высокий однообразный прямоугольник, занимающий всю левую часть реальной картины и изображающий оборотную сторону представленного полотна, воспроизводит в виде поверхности глубинную невидимость того, что созерцает художник: это пространство, в котором мы находимся и которым мы сами являемся. От глаз художника к объекту его созерцания властно прочерчена линия, которую мы не можем избежать, рассматривая картину: она пересекает реальную картину и достигает перед ее поверхностью той точки, с которой мы видим художника, смотрящего на нас; эта пунктирная линия неминуемо настигает нас, связывая нас с тем, что представлено на картине.

Кажется, что это простое место чистой взаимности: мы разглядываем картину, с которой художник в свою очередь созерцает нас; ничего, кроме лиц, обращенных друг к другу, кроме уставленных друг на друга глаз, кроме прямых взглядов, которые, пересекаясь, взаимно накладываются. И тем не менее эта тонкая линия видимости при своем возвращении охватывает целую сложную сеть неопределенностей, обменов и уклоняющихся движений. Художник лишь в той мере направляет свой взгляд на нас, в какой мы находимся на месте, соответствующем его сюжету. Мы, зрители, — лишние. Попав под этот взгляд, мы изгнаны им, замещены тем, что все время находилось здесь до нас: самой моделью. Но и наоборот: взгляд художника обращен в пространство вне картины, в пустоту, что позволяет ему принять столько моделей, сколько придет зрителей; в этом конкретном, хотя и безразличном месте созерцающий и созерцаемый без конца меняются местами. Ни один взгляд не является устойчивым, или, скорее, в безличном следе, оставленном взглядом, пронизывающим полотно по перпендикуляру, субъект и объект, зритель и модель бесконечно меняются

ролями. И здесь большое, видимое с изнанки полотно в крайней левой части картины выполняет другую свою роль: упорно невидимое, оно так и не дает обнаружить и точно определить соотношение взглядов. Непрозрачная неподвижность, которую она устанавливает с одной стороны картины, приводит к постоянной неустойчивости игры метаморфоз, возникающей в центре картины между зрителем и моделью. Ведь мы видим лишь эту изнанку холста и не знаем, ни кто мы, ни что мы делаем. Видимы ли мы или видим сами? В данный момент художник смотрит на место, беспрестанно меняющее свое содержание, форму, облик, идентичность. Однако внимательная неподвижность его глаз отсылает в другую, хорошо им знакомую сторону, в которую, несомненно, они вскоре устремятся вновь: в сторону неподвижного полотна, на котором создается, а возможно, уже давно и навсегда создан портрет, который больше никогда не исчезнет. Таким образом, повелительный взгляд художника управляет воображаемым треугольником, очерчивающим эту картину в картине: на его вершине — единственная видимая точка — глаза мастера, в основании с одной стороны — точка расположения невидимой модели, а с другой — вероятно, уже набросанное изображение на видимом нам с изнанки полотне.

Останавливаясь на зрителе, глаза художника схватывают его и заставляют войти в картину, назначают ему особое, а вместе с тем неизбежное место, отнимают у него его светлый и зримый облик и переносят его на недостижимую поверхность перевернутого полотна. Зритель видит, что его незримый облик стал видимым для художника и воссозданным в окончательно невидимом для него самого образе. Эффект усилен и сделан еще более неизбежным посредством боковой ловушки. Свет попадает в картину с правой стороны, из окна, в очень сжатой перспективе. Виден лишь сам оконный проем, так, что поток света, льющийся сквозь него, с одинаковой щедростью освещает два соседних, пересекающихся, но несводимых одно к другому пространства: поверхность полотна вместе с объемом, который она представляет (то есть мастерскую художника или гостиную, в которой он установил свой мольберт), и перед этой поверхностью реальное пространство, занимаемое зрителем (или же воображаемое местоположение модели). Идя по комнате справа налево, мощный золотистый свет устремляет зрителя к художнику, а модель — к полотну. Этот же свет, освещая художника, делает его видимым для зрителя, создавая для глаз модели сверкание золотых линий, образуемых рамой загадочного полотна, в котором окажется замкнутым ее перенесенный туда облик. Эта виднеющаяся с края часть окна, едва намеченная на картине, высвобождает прямой и рассеянный свет, который служит общим местом для изображения. Это окно уравновешивает находящееся на другом конце картины невидимое полотно:

подобно тому как это последнее, обращенное изнанкой к зрителям, вливается в картину, которая его представляет и образует, посредством наложения ее видимой изнанки на поверхность несущей картины, недоступное для нас место, где сияет Образ, как таковой, — точно так же окно, этот простой проем, создает настолько же открытое пространство, насколько другое является скрытым, настолько же являющееся общим для художника, для персонажей, моделей, зрителей, насколько другое пространство является одиноким (так как никто на него не смотрит, даже сам художник). Справа через незримое окно распространяется чистый световой объем, делающий видимым любое представление; слева простирается поверхность, скрывающая по другую сторону чересчур отчетливо видимой основы изображение, которое она несет. Свет, заливающий сцену (я имею в виду как комнату, так и полотно, как комнату, изображенную на полотне, так и комнату, в которой это полотно размещено), окутывает персонажей и зрителей и под взглядом художника уносит их к тому месту, где их будет изображать его кисть. Однако от нас оно скрыто. Мы смотрим на себя, в то время как художник смотрит на нас, ставших видимыми для его глаз благодаря тому же самому свету, который делает его видимым для нас. И в тот момент, когда мы должны будем увидеть себя запечатленными его рукой, как в зеркале, мы сможем уловить лишь тусклую оборотную сторону зеркала. Заднюю стенку большого наклонного зеркала.

Однако прямо перед зрителями — перед нами самими — на стене, образующей задний фон комнаты, художник изобразил ряд картин. И вот среди всех этих развешенных полотен одно сверкает особым блеском. Его рамка — шире и темнее, чем у других, однако белая полоска удваивает ее с внутренней стороны, распространяя по всей поверхности этого полотна свет, который трудно локализовать, ибо идти ему неоткуда, разве что изнутри. В этом странном свете вырисовываются два силуэта, а над ними, немного сзади, тяжелый пурпурный занавес. На остальных картинах не видно ничего, кроме нескольких более бледных пятен, граничащих с полной темнотой, лишенной глубины. Напротив, эта картина обнаруживает пространство, уходящее вглубь. В нем с такой ясностью, которая свойственна только этому полотну, размещаются распознаваемые формы. Среди всех этих элементов, предназначенных для того, чтобы дать изображения, но тем не менее отрицающих, скрывающих или устраняющих их в силу своей позиции или удаления, только эта картина честно реализует свою функцию, давая увидеть то, что должна показывать, несмотря на свою удаленность и на окружающую ее тень. Однако это не картина: это — зеркало.

Оно дает, наконец, то волшебство удвоения, в котором было отказано как картинам, находящимся в глубине, так и за-

литому светом переднему плану вместе с его ироническим полотном.

Из всех изображений, представленных на картине, зеркальное является единственно видимым, однако никто на него не смотрит. Стоя около своего полотна, поглощенный своей моделью, художник не может видеть этого зеркала, мягко сверкающего сзади него. Большинство других персонажей картины также повернуты к тому, что должно происходить впереди, к этой ярко освещенной незримости, окаймляющей полотно, к этой полосе света, где их взгляды должны увидеть тех, кто их видит, а вовсе не к мрачному пространству, замыкающему комнату, в которой они представлены. Правда, некоторые головы изображены в профиль, но ни одна из них не повернута достаточно в глубину комнаты, чтобы увидеть это оставленное без внимания зеркало, этот маленький блестящий прямоугольник, который есть не что иное, как сама видимость, которую, однако, ни один взгляд не стремится схватить и актуализировать, насладившись внезапно созревшим плодом предлагаемого ею зрелища.

Надо признать, что с этим безразличием можно сравнить лишь безразличие самого зеркала. Действительно, оно не отражает ничего из того, что находится в том же пространстве, что и оно само: ни художника, который повернулся к нему спиной, ни персонажей в центре комнаты. Его светлая глубина отражает не то, что видимо. Голландской живописи была присуща традиция, согласно которой зеркала играют роль удваивающего средства: они повторяли то, что впервые давалось в картине, но внутри воображаемого, измененного, ограниченного, искривленного пространства. В таком зеркале виднелось то же самое, что и на первом плане картины, но в расчлененном и вновь воссозданном, по иному закону, виде. Здесь же зеркало ничего не говорит о том, что уже было сказано. Однако оно находится почти в центре картины: его верхний край располагается как раз на линии, разделяющей надвое картину по высоте; на задней стене (или на видимой ее части) оно находится посредине. Благодаря такому расположению оно должно было бы пересекаться теми же самыми линиями перспективы, что и сама картина; можно было бы ожидать, что та же самая мастерская, тот же самый художник, то же самое полотно располагаются в нем согласно такому же пространству; оно могло бы стать абсолютным двойником.

Однако в нем не видно ничего из того, что изображает сама картина. Неподвижному взгляду этого зеркала суждено схватывать персонажей, разместившихся перед картиной, в том неизбежно невидимом пространстве, которое образует ее внешний фасад. Вместо того чтобы иметь дело с видимыми объектами, это зеркало проникает сквозь все пространство изображения, пренебрегая тем, что оно могло бы при этом захватить, и воспроизводит видимый облик того, что недоступно любому

взгляду. Но это преодолеваемое им невидимое не является невидимым спрятанного: оно не обходит препятствие, не искажает перспективу, а обращается к тому, что невидимо как из-за структуры картины, так и по условиям ее существования как явления живописи. На то, что отражается в зеркале, смотрят прямо перед собой все персонажи, изображенные на полотне, следовательно, это то, что можно было бы увидеть, если бы полотно было продолжено вперед, спускаясь ниже, чтобы захватить лиц, служащих моделью для художника. Но это же является внешним по отношению к картине, поскольку она останавливается здесь, позволяя видеть художника и его мастерскую, внешними в той мере, в какой она есть картина, то есть прямоугольный фрагмент линий и красок, предназначенных изображать нечто для глаз любого возможного зрителя. Зеркало, неожиданно возникающее в глубине комнаты, невидимое для всех, высвечивает фигуры, на которые смотрит художник (художник в своей объективно изображенной реальности художника за работой); но это также и фигуры, которые смотрят на художника (в той материальной реальности, которую воплотили на полотне линии и краски). Эти формообразования недоступны, хотя и по-разному: в первом случае благодаря композиционному эффекту, присущему картине, а во втором — благодаря закону, управляющему самим существованием любой картины вообще.

Здесь игра изображения состоит в том, чтобы в неустойчивом сочетании совместить обе эти формы невидимости — и дать их тут же на противоположном конце картины — в том полюсе, который представлен выше всего, полюсе глубинного отражения внутри заднего плана картины. Зеркало обеспечивает метатезу видимости, нарушающую и пространство, представленное в картине, и его природу представления. В центре полотна зеркало показывает то, что по необходимости дважды невидимо на картине.

Странный способ буквально, хотя и наоборот, применить совет, который старик Пачеко, работая в севильской мастерской, якобы дал своему ученику: «Изображение должно выходить из рамы».

2

Однако, может быть, пора уже сказать, чей образ возникает в глубине зеркала и что художник рассматривает впереди картины. Может быть, лучше будет раз навсегда установить идентичность присутствующих или указанных персонажей для того, чтобы не запутываться до бесконечности в этих зыбких, несколько отвлеченных обозначениях, всегда могущих стать источником двусмысленности и раздвоенности: «художник», «пер-

сонажи», «модели», «зрители», «образы». Вместо того чтобы без конца использовать язык, неизбежно неадекватный видимому, было бы достаточно сказать, что написал картину Веласкес, что на этой картине он изобразил себя в своей мастерской или в одном из салонов Эскуриала за работой над изображением двух лиц, на которых пришла посмотреть инфанта Маргарита, окруженная дуэньями, камеристками, придворными и карликами, и что имена всех этих лиц считаются хорошо известными: согласно традиции, здесь находятся донья Мария Агустина Сармиенте, затем Нието, а на переднем плане шут — итальянец Николазо Пертузато. Достаточно добавить, что два важных лица, служащих моделью для художника, не видны, по крайней мере непосредственно, хотя их можно увидеть в зеркале: несомненно, это король Филипп IV и его супруга Марианна.

Эти имена собственные стали бы полезными ориентирами, помогли бы избежать двусмысленных обозначений; во всяком случае, они сообщили бы нам, куда смотрит художник, а с ним — и большинство изображенных лиц. Однако отношение языка к живописи является бесконечным отношением. Дело не в несовершенстве речи и не в той недостаточности ее перед лицом видимого, которое она напрасно пыталась бы восполнить. Они несводимы друг к другу: сколько бы ни называли видимое, оно никогда не умещается в названном; и сколько бы ни показывали посредством образов, метафор, сравнений то, что высказывается, место, где расцветают эти фигуры, является не пространством, открытым для глаз, а тем пространством, которое определяют синтаксические последовательности. Но имя собственное в этой игре не более чем уловка: оно позволяет показать пальцем, то есть незаметно перейти от пространства говорения к пространству смотрения, то есть удобным образом сомкнуть их, как если бы они были адекватны. Но если мы хотим оставить открытым отношение языка и видимого и говорить, не предполагая их адекватности, а исходя из их несовместимости, оставаясь как можно ближе и к одному, и к другому, то нужно отбросить имена собственные и удерживаться в бесконечности поставленной задачи. Так, может быть, именно посредством этого серого, безымянного, всегда скрупулезного и повторяющегося в силу его чрезмерной широты языка живопись мало-помалу зажжет свой свет.

Следовательно, надо притвориться, что мы не знаем, что именно отражается в зеркале, и исследовать это отражение в самом источнике его существования.

Прежде всего оно представляет собой оборотную сторону большого полотна, изображенного слева, скорее, даже не оборотную, а лицевую сторону, так как оно показывает в фас то, что скрыто положением этого полотна. Более того, оно противопоставлено окну и подчеркивает его. Как и окно, отражение является общим местом и для картины, и для того, что нахо-

дится вне ее. Но функция окна состоит в непрерывном освещении, идущем справа налево и присоединяющем к полным внимания персонажам, к художнику, к картине то зрелище, которое они созерцают. Зеркало же в сильном, мгновенном и внезапном порыве устремляется за пределы картины на поиски невидимого предмета созерцания, с тем чтобы сделать его видимым на грани фиктивной глубины, видимым, но безразличным ко всем взглядам. Властный пунктир, прочерченный между отражением и отражающимся, перпендикулярно пронзает льющийся сбоку поток света. Наконец — и это является третьей функцией зеркала, — оно располагается рядом с дверью, которая раскрывается, подобно ему, в задней стене на картине. Дверь также вырезает светлый прямоугольник, матовый свет которого не проникает в комнату. Он был бы всего лишь золотистой плоскостью, если бы не углублялся за пределы этой комнаты с помощью резной створки двери, изгиба занавеса и нескольких затененных ступенек. Там начинается коридор, но вместо того, чтобы теряться в темноте, он расплывается в желтом сиянии, где свет, не проникая в комнату, клубится и успокаивается. На этом светлом фоне, одновременно близком и беспредельном, вырисовывается высокий силуэт мужчины. Он виден в профиль; одной рукой он придерживает тяжелую драпировку; его ноги размещены на разных ступеньках; одна из них согнута в колене. Может быть, он сейчас войдет в комнату, может быть, только проследит за тем, что в ней происходит, довольный, что может незаметно что-то подсмотреть. Как и зеркало, он фиксирует оборотную сторону происходящего; ему, как и зеркалу, не уделяют никакого внимания. Неизвестно, откуда он пришел. Можно предположить, что, блуждая по запутанным коридорам, он проходил мимо комнаты, где находятся уже известные нам лица и работает художник; возможно, что он сам также только что был на переднем плане сцены, в той невидимой части, которую созерцают все присутствующие на картине. Как и изображения в глубине зеркала, он, возможно, является посланцем этого очевидного и скрытого пространства. И все же есть одно отличие: он находится здесь собственной персоной; он возник извне, на пороге изображаемого пространства; он очевиден — это не возможное отражение, а вторжение действительности. Зеркало, позволяя видеть происходящее перед картиной и даже вне стен мастерской, вызывает гармоническое движение между внешним и внутренним по соединяющей их оси. Одна нога на ступеньке, тело, полностью данное в профиль, — непостижимый пришелец застыл в равновесии, на мгновение прервавшем его движение вовнутрь или наружу. Оставаясь на месте, он повторяет реальными и темными объемами своего тела мгновенное движение фигур, пересекающих комнату, проникающих в зеркало, отраженных в нем и проецируемых обратно в облике видимых, новых, тождественных сущно-

стей. Эти бледные, крошечные силуэты в зеркале противопоставлены высокой, крепкой фигуре человека, возникшего в дверном проеме.

Однако нужно вернуться из глубины картины к тому, что находится перед происходящим; нужно покинуть это окаймляющее пространство, виток которого мы только что обозрели. Если начать двигаться от взгляда художника, который, находясь в левой части, образует как бы смещенный центр картины, то сначала появляется изнанка полотна, затем развешенные картины вместе с их центром — зеркалом, затем открытая дверь, еще какие-то картины, у которых из-за чересчур сжатой перспективы видны лишь их плотные рамы, и, наконец, в крайней правой части — окно, или, скорее, проем, через который льется свет. Эта спирально закрученная раковина демонстрирует полный цикл изображения: взгляд, палитру, кисть, полотно, свободное от знаков (материальный инструментарий изображения), картины, отражения, реального человека (изображение завершенное, но как бы высвобожденное от своих иллюзорных или действительных содержаний, которые сопровождают его); затем изображение распадается так, что вновь видны лишь рамы и свет, извне обволакивающий картины; но этим последним в свою очередь приходится воспроизвести его в своих условиях, как если бы он приходил из другого места, пронизывая их сумрачные деревянные рамы. И на самом деле этот свет виден на картине как бы бьющим из щели между рамой и полотном; отсюда он достигает лба, щек, глаз, взгляда художника, держащего одной рукой палитру, а другой — кисть... Так замыкается или, скорее, благодаря этому свету раскрывается виток.

Но эта раскрытость относится не к раскрытой на заднем плане двери, а к самой картине во всю ширину, и взгляды, которые здесь прочерчены, это не взгляды далекого пришельца. Фриз, занимающий первый и второй план картины, изображает, включая художника картины, восемь персонажей. Пять из них, слегка наклонив, повернув или склонив голову, смотрят в перпендикулярном к плоскости картины направлении. В центре группы находится маленькая инфанта, одетая в пышное платье серого и розового цветов. Принцесса поворачивает голову к правой части картины, в то время как ее грудь и большие воланы платья обращены слегка налево, однако взгляд устремлен с уверенностью на зрителя, находящегося перед картиной. Медиана, делящая полотно на две части, проходит между глазами ребенка. Его лицо отделяет третью часть от общей высоты картины. Таким образом, нет сомнения в том, что именно здесь сосредоточивается главная тема композиции, здесь — сам объект этой живописи. Для того чтобы это подтвердить и еще раз подчеркнуть, художник применил традиционный прием: сбоку от центральной фигуры он разместил другую, которая, стоя на ко-

ленях, смотрит на нее. Как донатор[1], склоненный к молитве, как ангел, приветствующий Деву Марию, гувернантка на коленях протягивает руки к принцессе. Ее лицо вырисовывается четким профилем на высоте лица ребенка. Дуэнья смотрит на принцессу, и только на нее. Несколько правее — другая камеристка, также повернувшаяся к инфанте, слегка склоненная над ней, хотя глаза ее, несомненно, устремлены вперед, туда, куда уже смотрят художник и принцесса. Наконец, две группы из двух персонажей: одна подальше, а другая, состоящая из карликов, — на самом переднем плане. В каждой паре один из персонажей смотрит прямо перед собой, а другой — вправо или влево. Благодаря своему положению и размерам эти две группы соответствуют друг другу и образуют дублет: сзади расположены придворные (находящаяся слева женщина смотрит вправо), впереди — карлики (мальчик, стоящий боком у правого края, смотрит внутрь картины). Все эти люди, размещенные описанным образом, могут в зависимости от направления внимания, обращенного на картину, или от выбранной точки отсчета образовывать две фигуры. Одна из них — большая буква X: ее верхняя левая точка — глаза художника, а правая — глаза придворного, внизу левая точка совпадает с углом полотна, изображенного своей оборотной стороной (более точно — с опорой мольберта), а правая — с карликом (его ступней в туфле на спине собаки). На пересечении этих линий, в центре X — глаза инфанты. Другая фигура — скорее широкая дуга: ее два края — удаленные и высоко расположенные концы — определяются слева художником, а справа придворным, а ее изгиб, гораздо более близкий к первому плану, совпадает с лицом принцессы и с устремленными на нее глазами дуэньи. Эта гибкая линия вычерчивает своего рода раковину, заключающую и выделяющую в середине картины местоположение зеркала.

Таким образом, имеются два центра, которые могут организовывать картину в зависимости от того, где, здесь или там, проявляется и фиксируется внимание зрителя. Принцесса стоит в центре как бы андреевского креста[2], вращающегося вокруг нее вихрем придворных, камеристок, животных и шутов. Но это застывшее вращение вокруг одной оси. Застывшее благодаря зрелищу, которое было бы совершенно невидимым, если бы эти же самые персонажи внезапно не стали неподвижными и не образовали при этом как бы выемку чаши, давая возможность увидеть в глубине зеркала вдвойне неожиданный объект их созерцания. В направлении, идущем в глубину, принцесса совмещается с зеркалом; в направлении, идущем в высоту, с ее ли-

---

[1] Лицо, заказавшее и оплатившее картину, как правило, религиозного содержания, и изображенное на ней среди библейских персонажей. — *Прим. ред.*

[2] Орден «Крест св. Андрея» имеет форму X. — *Прим. ред.*

цом совмещается отражение в зеркале. Однако благодаря перспективе они находятся в близком соседстве. Но оба они проецируют непреложные линии: одна, выходящая из зеркала, пересекает все изображенное пространство (и даже более того, потому что зеркало пробивает заднюю стену и порождает позади нее другое пространство); другая же — короче и, начинаясь в глазах девочки, пересекает лишь передний план. Эти две стреловидные линии сходятся под очень узким углом, причем точка их встречи, выходя за пределы полотна, размещается впереди него почти что там, откуда мы на него смотрим. Сомнительная, поскольку невидимая, эта точка тем не менее является неустранимой и абсолютно определенной, так как она предписана обеими основными фигурами и, более того, подтверждена другими смежными пунктирными линиями, зарождающимися в картине и также выходящими за ее пределы.

Что же в конце концов находится в этом месте, совершенно недоступном, ибо расположенном вне картины, хотя и мотивированном всеми линиями ее композиции? Каково же это зрелище, чьи это лица, отражающиеся сначала в глубине зрачков инфанты, затем — придворных и художника и, наконец, в отдаленном сиянии зеркала? Но вопрос тут же удваивается: лицо, отражаемое зеркалом, является в равной мере лицом, его созерцающим; те, на кого смотрят все персонажи картины, являются в равной мере персонажами, вниманию которых первые представлены в качестве сцены для созерцания. Вся картина представляет собой сцену для того, кто сам в свою очередь является сценой, чистую взаимность, которая обнаруживается зеркалом, разглядывающим и разглядываемым; оба ее момента выявляются в обоих краях картины: слева — повернутое оборотной стороной полотно, превращающее внешнюю точку в чистое зрелище, справа — лежащая собака, единственный элемент картины, который не смотрит и не двигается, так как она со своими мощными выпуклостями и светом, играющим в ее шелковистой шерсти, изображена исключительно как предмет созерцания.

Первый же взгляд, брошенный на картину, показывает нам, каково же это противополагаемое зрелище. Это — государи. Они угадываются уже в почтительных взорах присутствующих, в удивлении девочки и карликов. Они узнаются на заднем плане картины в двух небольших силуэтах, отражаемых зеркалом. Посреди всех этих исполненных внимания лиц, всех этих разукрашенных тел они кажутся самыми бледными, самыми нереальными, самыми неустойчивыми из всех образов: достаточно одного движения, небольшой перемены освещения, чтобы они исчезли. Из всех представленных на картине лиц они самые пренебрегаемые, так как никто не уделяет внимания этому отражению, устанавливающемуся позади всех и молча входящему через то пространство, о котором не помышлял никто.

В той мере, в какой они видимы, они представляют собой самую хрупкую и самую удаленную от всякой реальности форму. И напротив, в той мере, в какой, пребывая вне картины, они удалены в невидимое существование, они организуют вокруг себя все изображение: именно на них смотрят, к ним повернуты лица, их взору представляют принцессу в праздничном платье; от повернутого своей оборотной стороной полотна до инфанты и от нее к карлику, играющему у правого края картины, вычерчивается кривая (или же открывается нижняя ветвь X) для того, чтобы подчинить их взгляду всю структуру картины и таким образом создать подлинный композиционный центр, которому, в конце концов, подчинены и взгляд инфанты, и изображение в зеркале.

С точки зрения сюжета этот центр является символически господствующим потому, что его занимает король Филипп IV с супругой. Но он господствует главным образом потому, что выполняет тройную функцию по отношению к картине. Именно в этом центре сходятся взгляд модели в тот момент, когда ее изображают, взгляд зрителя, созерцающего сцену, и взгляд художника в момент его работы над картиной (не той картины, что изображена, но той, что находится перед нами и о которой мы говорим). Эти три «зрительные» функции сплавлены в одной внешней относительно картины точке, то есть точке, являющейся идеальной по отношению к тому, что изображено, но совершенно реальной, так как, исходя именно из нее, изображение становится возможным. В самой этой реальности она не может не быть невидимой. И тем не менее эта реальность проецируется внутрь картины, проецируется и преломляется в трех фигурах, соответствующих трем функциям этой идеальной и реальной точки. Этими фигурами являются: слева — художник с палитрой в руке (автопортрет автора картины), справа — пришелец, застывший на ступеньке лестницы и готовый войти в комнату; он стоит позади всего происходящего, но видит в фас царственных супругов, которые и являются зрелищем; наконец, в центре — отражение парадно одетых короля и королевы, неподвижно застывших в позе терпеливых моделей.

Отражение показывает без затей и в тени то, на что все смотрят на переднем плане. Оно воспроизводит как по волшебству то, чего недостает каждому взгляду: взгляду художника — модели, которую воспроизводит там, на картине, его изображенный двойник; взгляду короля — его портрета, завершающегося на той стороне полотна, которая не видна ему с его места; взгляду зрителя — реального центра сцены, место которого он занял как бы насильственно. Но, возможно, это великодушие зеркала является мнимым; возможно, оно скрывает столько же и даже больше, чем раскрывает. Место, где находятся король и его супруга, является в равной мере местом художника и местом зрителя: в глубине зеркала могли бы появиться — должны

были бы появиться — безымянное лицо прохожего и лицо Веласкеса, так как функция этого отражения состоит в привлечении внутрь картины того, что ей, по существу, чуждо: взгляда, который ее создал, и взгляда, которому она предстает. Но, будучи представленными в картине слева и справа, художник и пришелец не могут уместиться в зеркале: король же появляется в его глубине лишь постольку, поскольку он не принадлежит картине.

В большом витке, огибающем по периметру мастерскую, начиная от глаз художника, его палитры и замершей руки и кончая законченными картинами, изображение рождалось и завершалось, а затем вновь растворялось в потоке света; цикл был полным. Напротив, линии, пересекающие глубину картины, неполны, им всем недостает части их траектории. Этот пробел обусловлен отсутствием короля — отсутствием, являющимся приемом художника. Однако этот прием скрывает и обозначает ожидание того, что должно материализоваться немедленно: ожидание художника и зрителя, когда они рассматривают или компонуют картину. Это обусловлено, вероятно, тем, что в этой картине, как и в любом изображении, сущность которого она, так сказать, обнаруживает, глубокая незримость видимого связана с невидимостью видящего — и это невзирая на зеркала, отражения, подражания, портреты. Вокруг происходящего размещены знаки и последовательные формы изображения; однако двойное отношение изображения к его модели — государю, к его автору, как и к тому, кому оно преподносится, оказывается по необходимости прерванным. Никогда оно не может наличествовать без остатка, даже в таком изображении, где и сам процесс его создания стал бы зрелищем. В глубинном плане полотна, как бы создающем в нем третье измерение и проецирующем это полотно вперед, незамутненному блаженству образа навсегда отказано в возможности представить в полном свете как изображающего мастера, так и изображаемого государя.

Возможно, эта картина Веласкеса является как бы изображением классического изображения, а вместе с тем и определением того пространства, которое оно открывает. Действительно, оно здесь стремится представить себя во всех своих элементах, вместе со своими образами, взглядами, которым оно предстает, лицами, которые оно делает видимыми, жестами, которые его порождают. Однако здесь, в этой разбросанности, которую оно собирает, а заодно и расставляет по порядку, все указывает со всей непреложностью на существенный пробел — на необходимое исчезновение того, что обосновывает изображение: того, на кого оно похоже, и того, на чей взгляд оно есть всего лишь сходство. Был изъят сам субъект, который является одним и тем же. И изображение, освободившееся, наконец, от этого сковывающего его отношения, может представать как чистое изображение.

Глава II

ПРОЗА МИРА

1. ЧЕТЫРЕ ТИПА ПОДОБИЯ

Вплоть до конца XVI столетия категория сходства играла конструктивную роль в знании в рамках западной культуры. Именно она в значительной степени определяла толкование и интерпретацию текстов; организовывала игру символов, делая возможным познание вещей, видимых и невидимых, управляла искусством их представления. Мир замыкался на себе самом: земля повторяла небо, лица отражались в звездах, а трава скрывала в своих стеблях полезные для человека тайны. Живопись копировала пространство. И представление — будь то праздник или знание — выступало как повторение: театр жизни или зеркало мира — вот как именовался любой язык, вот как он возвещал о себе и утверждал свое право на самовыражение.

Нам следует остановиться немного на том моменте времени, когда категория сходства начнет сбрасывать путы своей принадлежности к знанию и, по крайней мере частично, исчезать с горизонта познания. Как мыслилось подобие в конце XVI и еще в начале XVII столетия? Каким образом оно могло организовывать фигуры знания? И если верно то, что сходных между собой вещей бесконечное множество, то возможно ли установить по меньшей мере те формы, посредством которых одним вещам случалось уподобляться другим?

В XVI веке список значений для выражения сходства очень богат: Amicitia, Aequalitas (contractus, consensus, matrimonium, societas, pax et similia), Consonantia, Concertus, Continuum, Paritas, Proportio, Similitudo, Conjunctio, Copula [1]. Имеется еще много других понятий, которые на поверхности мышления сплетаются, чередуются друг с другом, усиливают или ограничивают друг друга. Пока что достаточно указать на основные фигуры,

---

[1] P. Grégoire. Syntaxeon artis mirabilis, Cologne, 1610, p. 28.

определяющие строение знания в рамках категории сходства. Таких основных фигур, несомненно, четыре.

Прежде всего — это *пригнанность* (convenientia). По правде говоря, по самому смыслу слов соседствование мест здесь подчеркнуто сильнее, чем подобие вещей. «Пригнанными» являются такие вещи, которые, сближаясь, оказываются в соседстве друг с другом. Они соприкасаются краями, их грани соединяются друг с другом, и конец одной вещи обозначает начало другой. Благодаря этому происходит передача движения, воздействий, страстей, да и свойств от вещи к вещи. Таким образом, на сочленениях вещей возникают черты сходства. Это сходство, стоит лишь попытаться его выявить, оказывается двойственным: во-первых, сходством места, пространства, в котором природа разместила эти две вещи, следовательно, подобием их свойств, так как в том природном вместилище, каким является мир, соседство является не внешним отношением между вещами, а знаком их по крайней мере смутного родства; во-вторых, из этого контакта рождаются путем обмена новые сходства, устанавливается общий порядок; на подобие как на скрытое основание соседства накладывается сходство, которое является зримым проявлением пространственной близости. Например, душа и тело дважды пригнаны по отношению друг к другу: грех, надо полагать, сделал душу тупой, тяжеловесной и погрязшей в земном, коль скоро господь поместил ее в самую гущу материи. Но благодаря такому соседству душа воспринимает движения тела и срастается с ним, тогда как тело при этом «изменяется и портится под влиянием страстей души»[1]. Во всеохватывающем синтаксисе мира различные существа взаимодействуют друг с другом: растение общается с животным, земля — с морем, человек — со всем, что его окружает. Сходство приводит к соседствам, которые в свою очередь обеспечивают сходства. Место и подобие переплетаются: можно увидеть растущие на гребне раковин мхи, растения в разветвлениях рогов оленей, травовидную поросль на лицах людей, а странный зоофит совмещает в себе смесь таких свойств, которые делают его столь же похожим на растение, сколь и на животное[2]. И все это — знаки пригнанности.

Пригнанность (convenientia) — это сходство, связанное с пространством отношением «ближнего к ближнему», выражающее соединение и слаженность вещей. Именно поэтому она в меньшей степени принадлежит самим вещам, чем миру, в котором они находятся. Мир — это всеобщая «пригнанность» вещей. Сколько имеется рыб в воде, столько же существует на земле животных или других тел, произведенных природой или людьми (разве нет рыб, которые называются *Episcopus*, *Catena*, *Pria-*

---

[1] G. Porta. La Physionomie himaine, 1655, p. 1.
[2] U. Aldrovandi. Monstrorum historia, Bononiae, 1647, p. 663.

pus?); в воде и на поверхности земли столько же существ, сколько и на небе, и одни соответствуют другим. Наконец, во всем творении столько существ, сколько их можно найти содержащимися высшим образом в боге, «Сеятеле Существования, Мощи, Познания и Любви»[1]. Таким образом, посредством сцепления сходства и пространства, благодаря действию этой пригнанности, сближающей подобное и породняющей близости, мир образует цепь вещей и замыкается на себе самом. В каждой точке контакта вещей начинается и кончается звено, похожее и на предыдущее, и на последующее. Так круг за кругом следуют подобия, удерживая крайности (бога и материю) на соответствующем расстоянии и одновременно сближая их так, что воля всемогущего проникает в самые глухие углы. Именно эту бесконечную, напряженную и вибрирующую цепь имеет в виду Порта в своей «Натуральной магии»: «В отношении своего произрастания растение сходно с диким зверем, а в отношении чувства грубое животное сходно с человеком, который благодаря своему уму соответствует в остальном небесным светилам. Эта взаимная и непрерывная связь действует столь четко, что кажется струной, протянутой от причины сущего до вещей низменных и самых незначительных; так что высшая добродетель, проливая свои лучи, дойдет до такой точки, что если тронуть один конец струны, то он задрожит и приведет в движение все прочее»[2].

Второй формой подобия является *соперничество* (aemulatio), вид соответствия, свободного от ограничений, налагаемых местом, неподвижного и действующего на расстоянии. Здесь имеется в виду нечто подобное тому, как если бы пространственное сочленение было бы порвано и звенья цепи, разлетевшиеся далеко друг от друга, воспроизводили бы свои замкнутые очертания согласно сходству, без всякого контакта между собой. В соперничестве есть что-то от отражения в зеркале: посредством соперничества вещи, рассеянные в мире, вступают между собой в перекличку. Издавна человеческое лицо соперничает с небом, и как ум человеческий несовершенным образом отражает божественную мудрость, так как глаза с их ограниченным сиянием отражают великий свет, распространяемый в небе солнцем и луной. Рот — это Венера, так как ртом передают поцелуи и слова любви; нос в миниатюре представляет собой скипетр Юпитера и жезл Меркурия[3]. Благодаря этому отношению соперничества вещи, находящиеся в разных концах Вселенной, могут уподобляться друг другу без их сцепления и сближения. Посредством своего удвоения в зеркале мир преодолевает при-

---

[1] T. Campanella. Realis philosophia, Francfort, 1623, p. 98.
[2] G. Porta. Magie naturelle, Rouen, 1650, p. 22.
[3] U. Aldrovandi. Monstrorum historia, p. 3.

сущий ему феномен расстояния; тем самым он торжествует над местом, предписанным каждой вещи. Какие же из этих отражений, наполняющих пространство, являются исходными? Где реальность и где отраженный образ? Зачастую это невозможно определить, так как соперничество является чем-то вроде естественного удвоения вещей. Оно порождается сгибанием вещи, оба края которой сразу же противостоят друг другу. Парацельс сравнивает это основополагающее удвоение мира с образом двух близнецов, «которые совершенно походят друг на друга, так что никто не может сказать, который из них дал другому его подобие» [1].

Однако соперничество не оставляет инертными относительно друг друга обе фигуры, связанные взаимным отражением, которые оно противопоставляет. Бывает, что одна из них, как более слабая, воспринимает сильное влияние другой, которая только что отразилась в ее пассивном зеркале. Разве звезды не господствуют над травами земли, для которых они являются неизменным образцом, постоянной формой и над которыми им дано скрытым образом проявлять всю совокупность своих влияний? Сумрачная земля является зеркалом усеянного звездами неба, но в этой схватке соперники не равны ни ценностью, ни достоинством. Блики травы мягко воспроизводят чистую форму неба. «Звезды, — говорит Кроллиус, — это родоначальницы всех трав, и каждая звезда на небе есть не что иное, как духовный прообраз именно той травы, которую она представляет, и как каждая былинка или растение — это земная звезда, глядящая в небо, точно так же каждая звезда есть небесное растение в духовном обличии, отличающееся от земных растений лишь материей... небесные растения и травы обращены к земле и взирают прямо на порожденные ими травы, сообщая им какое-нибудь особенное свойство» [2].

Но случается, что исход схватки соперников остается неясным и спокойное зеркало отражает лишь образ «двух раздраженных солдат». В таком случае подобие становится борьбой одной формы против другой или же, скорее, борьбой внутри одной и той же формы, разделенной материальностью или пространством. Человек Парацельса, как небосвод, «усеян светилами», но он не связан с ним, как «вор с галерой, как убийца с колесом, рыба с рыбаком, дичь с охотником». Небосводу человека надлежит быть «свободным и могучим», «не подчиняться никакому приказу», «не управляться никаким другим сотворенным существом». Его внутреннее небо может быть самостоятельным и основываться только на себе самом, но при условии, что благодаря своей мудрости, являющейся также и знанием, человек как бы уподобляется мировому порядку, воспроизводит

---

[1] Paracelse. Liber Paramirum, Paris, 1913, p. 3.
[2] Crollius. Traité des signatures, Lyon, 1624, p. 18.

его в себе и таким образом опрокидывает в свой внутренний небосвод тот небосвод, где мерцают видимые звезды. Тогда эта зеркальная мудрость в свою очередь охватит мир, в котором она размещалась; ее большое кольцо устремится в глубь неба и далее; человек откроет, что содержит «звезды внутри себя самого... и что, таким образом, несет в себе небосвод со всеми его влияниями» [1].

Соперничество проявляется прежде всего в форме простого отражения, скрытого, отдаленного; оно преодолевает в безмолвии пространства мира. Но расстояние, которое оно преодолевает, не уничтожается этой хитроумной метафорой: оно остается открытым для наблюдения. И в этой дуэли обе противоборствующие фигуры завладевают друг другом. Одно подобное охватывает другое, которое в свою очередь его окружает, и, возможно, будет снова охвачено другим благодаря этому удвоению, которое может возобновляться до бесконечности. Звенья соперничества образуют не цепь как элементы пригнанности, а, скорее, концентрические круги, отражающие друг друга и соперничающие между собой.

Третья форма подобия — *аналогия.* Это старое понятие, известное уже греческой науке и средневековому мышлению; однако его использование, по-видимому, стало иным. В аналогии, о которой мы говорим, совмещаются пригнанность и соперничество. Подобно соперничеству, аналогия обеспечивает удивительное столкновение сходств в пространстве; однако она говорит, подобно пригнанности, о взаимной пригонке вещей, их связях и соединениях. Ее могущество велико, так как рассматриваемые ею подобия — не массивные, зримые подобия вещей самих по себе, а всего лишь более тонкие сходства их отношений. Облегченная таким образом аналогия способна установить неопределенное число черт родства, исходя из одного и того же момента. Отношение, например, светил к небу, в котором они мерцают, столь же хорошо обнаруживается в отношении травы к земле, живых существ — к земному шару, на котором они живут, минералов и алмазов — к породам, в которых они содержатся, органов чувств — к лицу, которое они одушевляют, пигментных пятен на коже — к телу, которое они тайком отмечают. Аналогия может также замкнуться на себе, оставаясь при этом бесспорной. Старую аналогию между растением и животным (растение — это животное, голова которого внизу, а рот — или корень — погружен в землю) Цезальпин не критикует и не устраняет: напротив, он ее усиливает, развивает, обнаруживая, что растение — это стоя́щее животное, питательные вещества в котором поднимаются снизу вверх, вдоль стебля, простирающегося, как тело, и увенчивающегося головой — то есть соцветием, цветами, листьями. Отношение здесь обратное, но не про-

---

[1] Paracelse. Loc. cit.

тиворечащее исходной аналогии, которая помещает «корень в нижнюю часть растения, стебель — в высшую, потому что у животных венозная сеть также начинается в нижней части живота, причем главная вена поднимается к сердцу и голове»[1].

Эта обратимость, как и эта поливалентность, дает аналогии широкое поле применения. Посредством аналогии могут сближаться любые фигуры мира. Тем не менее в этом изборожденном во всех направлениях пространстве существует особая точка. Она насыщена аналогиями (причем каждая из них может найти здесь одну из своих точек опоры), и, проходя через нее, отношения обращаются, не изменяясь. Эта точка — человек; он находится в пропорциональном соотношении с небом, как и с животными и растениями, как и с землей, металлами, сталактитами или бурями. Возвышаясь среди различных ликов мира, человек соотносится с небесным сводом (его лицо так относится к его телу, как лик небес к эфиру, биение пульса в его венах подобно круговращению светил по присущим им путям; семь отверстий на его лице соответствуют семи планетам неба). Однако человек опрокидывает все эти отношения, и снова подобные отношения обнаруживаются в аналогии человеческого телесного существа с землей, на которой он живет: кожа человека — это земля, его кости — скалы, вены — большие потоки; мочевой пузырь — это море, а семь главных частей тела соответствуют семи металлам, сокрытым в рудных жилах[2]. Тело человека — это возможная половина атласа мира. Как известно, Пьер Белон начертил первую сравнительную и подробную таблицу, изобразившую строение скелета человека и скелета птиц: «На ней видно, что большому пальцу руки соответствует оконечность крыла, называемая отростком и пропорциональная размеру крыла; оконечность крыла подобна нашим пальцам; кость ног у птиц соответствует нашей пятке; так же как мы имеем четыре пальца на ноге, так четыре пальца имеют и птицы, причем палец, находящийся сзади, соответствует нашему большому пальцу»[3]. Столь точной сравнительная анатомия является лишь для взгляда, вооруженного знаниями XIX века. Оказывается, что сетка, сквозь которую в наше знание проникают фигуры сходства, совпадает в этом пункте (и почти только в этом одном пункте) с той, в которой располагало вещи знание XVI века.

Однако, по правде говоря, описание Белона обнаруживает всего лишь ту позитивность, которая в его время делала его возможным. Оно не является ни более рациональным, ни более научным, чем наблюдение Альдрованди, когда он сравнивает низменные части человека с омерзительными местами мира, с Адом, с его мраком, с осужденными на муки грешниками, яв-

---

[1] Césalpin. De plantis libri, XVI, 1583.
[2] Crollius. Traité des signatures, p. 88.
[3] P. Belon. Histoire de la nature des oiseaux, Paris, 1555, p. 37.

ляющимися как бы экстрементами Вселенной[1]; оно принадлежит к той же самой аналогизирующей космографии, что и классическое в эпоху Кроллиуса сравнение апоплексии с бурей. Буря начинается, когда воздух становится тяжелым и колеблется, приступ — в момент, когда мысли становятся тяжелыми и беспокойными; затем сгущаются тучи, живот раздувается, гремит гром и мочевой пузырь лопается; молнии сверкают, а в глазах больного возникает страшный блеск, падает дождь, а рот покрывает пена, буря неистовствует, а духи разрывают кожу больного; однако затем погода снова проясняется, а к больному возвращается разум[2]. Пространство аналогии является, по сути, пространством распространения. Человек полностью замыкается на самом себе; однако этот же человек, наоборот, передает сходства, получаемые им от мира. Он является великим средоточием соотношений — центром, где различные соотношения сосредоточиваются и откуда они излучаются снова.

Наконец, четвертая форма подобия обеспечивается действием *симпатий*. Здесь никакой путь не предопределен заранее, никакое расстояние не предположено, никакая последовательность не предписана. Симпатия свободно действует в глубинах мира. В одно мгновение она преодолевает огромные пространства: подобно молнии, симпатия падает издали — от планеты к человеку, которым она управляет: она же, напротив, может родиться в результате единственного контакта, наподобие того, как «траурные розы, которые возлагаются на похоронах», благодаря единственно лишь соседству смерти делают каждого, вдыхающего их аромат, «смертельно печальным»[3]. Но настолько велика мощь симпатии, что она не удовлетворяется установлением единственного контакта и преодолением пространств; она приводит в движение вещи в мире, вызывая взаимное сближение самых отдаленных из них. Симпатия — начало подвижности: она притягивает тяжелые тела к тяжести земли, а легкие тела увлекает в невесомый эфир; она направляет корни растений к воде, заставляет поворачиваться вслед за солнцем большой желтый цветок подсолнуха. Более того, связывая вещи видимым внешним движением, симпатия втайне вызывает в них движение внутреннее — перемещение качеств, сменяющих друг друга: огонь, поскольку он является горячим и легким, поднимается в воздух, к которому неустанно стремятся языки его пламени; однако он утрачивает свою собственную сухость (роднящую его с землей), приобретает влажность (связывающую его с водой и с воздухом) и затем исчезает в легком паре, в синем дыме, в облаке, становясь воздухом. Симпатия — это настолько мощная и властная инстанция *Тожества*, что она не до-

---

[1] Aldrovandi. Monstrorum historia, p. 4.
[2] Crollius. Traité des signatures, p. 87.
[3] G. Porta. Magie naturelle, p. 72.

вольствуется тем, чтобы быть просто одной из форм сходства; симпатия обладает опасной способностью *уподоблять*, отождествлять вещи, смешивать их, лишать их индивидуальности, делая их, таким образом, чуждыми тем вещам, какими они были. Симпатия изменяет вещи в направлении тождества; вот почему если бы эта ее способность не имела бы противовеса, то мир свелся бы к одной точке, к однородной массе, унылой фигуре Тожества: все его части удерживались бы в определенном положении и сообщались бы между собой без разрывов и без расстояний, как ряды металлических частиц, удерживаемые под действием симпатии одним магнитом [1].

Вот почему симпатия скомпенсирована парной ей фигурой — антипатией. Антипатия сохраняет вещи в их изоляции друг от друга и препятствует их уподоблению; она замыкает каждый вид в его стойком отличии и в его стремлении к самосохранению: «Достаточно хорошо известно, что растения ненавидят друг друга... говорят, что маслина и виноградная лоза ненавидят капусту; огурец избегает маслину... Если учесть, что они растут благодаря теплу солнца и сокам земли, то необходимо, чтобы любое тенистое и густое дерево было бы ядовитым для других, а также и для дерева с множеством корней» [2]. И так до бесконечности, во все времена существа, живущие в мире, будут ненавидеть друг друга и вопреки какой бы то ни было симпатии сохранять свой свирепый аппетит. «Индийская крыса вредоносна для крокодила, так как она дана ему Природой в качестве его врага. Как только этот жестокий зверь разнежится на солнце, она устраивает ему засаду и прибегает к смертельной хитрости: заметив, что крокодил, блаженствуя, спит с открытой пастью, она забирается в нее и по широкой глотке проникает в его живот, прогрызает внутренности и только тогда выходит из чрева убитого ею зверя». Однако враги в свою очередь подкарауливают крысу: она находится в раздоре с пауком, и, «многократно сражаясь с аспидом, она умирает». Благодаря этому действию антипатии, удаляющему их друг от друга, но столь же и вовлекающему их в борьбу и делающему их убийцами и в свою очередь жертвами, оказывается, что вещи и звери и все формы мира остаются тем, чем они являются.

Именно постоянное равновесие симпатии и соответствующей ей антипатии обеспечивает тождественность вещей, то, что они могут походить друг на друга, сближаться между собой, не поглощая друг друга и не утрачивая при этом своей неповторимости. Этим равновесием объясняется и то, что вещи растут, развиваются, смешиваются, исчезают, умирают, но бесконечно воспроизводятся, что, короче говоря, существуют пространство (не лишенное, однако, ни ориентира, ни повторения, ни при-

---

[1] Id., ibid.
[2] J. Cardan. De la subtilité, Paris, 1656, p. 154.

бежища подобия) и время (дающее возможность бесконечного воспроизведения тех же самых форм, видов, элементов). «Хотя четыре тела (вода, воздух, огонь, земля) и являются простыми и обладают отличительными качествами, тем не менее Создатель повелел, чтобы сложные элементы составлялись из тел простых; вот почему их соответствия и несоответствия являются приметными, что познается по их качествам. Поскольку стихия огня горяча и суха, она отделена антипатией от стихии воды, которая является холодной и влажной. Теплый воздух влажен, холодная земля — суха, это антипатия. Чтобы привести их в согласие, воздух помещается между огнем и водой, вода — между землей и воздухом. Так как воздух является теплым, он прекрасно соседствует с огнем, а его влажность сочетается с влажностью воды. Опять же, так как его влажность является умеренной, она смягчает жар огня, получая в свою очередь помощь от него; с другой стороны, своим умеренным жаром воздух обогревает влажный холод воды. Влажность воды, согретая теплом воздуха, смягчает холодную сухость земли»[1]. Суверенное могущество пары «симпатия — антипатия», предписываемые ею движение и рассеивание порождают все формы сходства. Так вновь проявляются и разъясняются три первые типа подобия. Весь объем мира, все соседства пригнанности, все переклички соперничества, все сцепления аналогии поддерживаются, сохраняются и удваиваются этим пространством симпатии и антипатии, которое неустанно сближает вещи и вместе с тем удерживает их на определенном расстоянии друг от друга. Посредством этой игры мир существует в тождестве с самим собою; сходные вещи продолжают быть тем, чем они являются, а вместе с тем и похожими друг на друга. То же самое остается тем же самым и замкнутым на себе.

2. ПРИМЕТЫ

И тем не менее система не является замкнутой. Разомкнутость сохраняется: благодаря ей вся система сходств рисковала бы избавиться от себя самой или остаться невидимой, если бы новая фигура подобия не завершала бы круга, делая его одновременно и совершенным, и явным.

Пригнанность, *соперничество*, *аналогия* и *симпатия* говорят нам о том, как мир должен замыкаться на самом себе, удваиваться, отражаться или сцепляться с самим собой для того, чтобы вещи могли походить друг на друга. Они указывают нам пути развития подобия, но не место его существования, не способ его регистрации и опознания. Однако не исключено, что нам случалось проходить через все это чудесное нагроможде-

[1] S. G. S. Annotations au Grand Miroir du Monde de Duchesne, p. 498.

ние сходств, даже не догадываясь о том, что оно издавна подготовлено мировым порядком для нашего величайшего блага. Чтобы узнать, что волчий корень лечит болезни наших глаз, а растертый с винным спиртом орех облегчает головную боль, совершенно необходима предупреждающая нас об этом примета, без которой этот секрет никогда не был бы раскрыт. Разве узнали бы когда-нибудь, что между человеком и планетой имеется отношение родства или вражды, если бы на его теле и среди складок его лица не было бы знака того, что он соперник Марса или родственник Сатурна? Необходимо, чтобы скрытые сходства были бы зримы на поверхности вещей, нужна видимая примета для незримых аналогий. Не является ли любое сходство и самым явным, и самым скрытым одновременно? Действительно, оно не составлено из соединенных между собой — и одинаковых, и различных — частей: оно является цельным сходством, которое или замечают или нет. И если бы в нем — или над ним, или сбоку — не было определяющего элемента, превращающего его сомнительное мерцание в ясную уверенность, то сходство было бы лишено критерия.

Нет сходства без приметы. Мир подобного — это непременно мир примет. «Воля Бога не в том, — говорит Парацельс, — чтобы сотворенное им для блага человека и данное ему пребывало сокрытым... И если даже он скрыл определенные вещи, то он все равно ничего не оставил без внешних видимых знаков с особыми отметинами — точно так же, как человек, закопавший клад, отмечает это место, чтобы его можно было найти» [1]. Знание подобий основывается на определении этих примет и на их расшифровке. Чтобы распознать природу растений, ни к чему останавливаться на их коре, нужно идти прямо к их признакам — «к тени и образу Бога, который они носят в себе, или к тому внутреннему достоинству, которое дано им небом как естественное достояние, ...к тому достоинству, говорю я, которое узнается скорее всего по примете» [2]. Система примет переворачивает отношение видимого к невидимому. Сходство было невидимой формой того, что в недрах мира делало вещи видимыми. Но для того, чтобы в свою очередь эта форма выявилась, необходима видимая фигура, извлекающая ее из ее глубокой незримости. Именно поэтому лицо мира покрыто геральдическими гербами, характерными чертами, знаками и тайными словами — «иероглифами», как говорил Тёрнер [3]. Таким образом, пространство непосредственных сходств становится как бы огромной открытой книгой, испещренной рисунками, причем вся страница покрыта странными, перекрещивающимися, а иногда

---

[1] Paracelse. Die 9 Bücher der Natura Rerum (Œuvres, éd. Suhdorff, t. IX, p. 393).

[2] Crollius. Traité des signatures, p. 4.

[3] Тёрнер (1775—1851) — английский художник и мыслитель. — *Прим. ред.*

и повторяющимися фигурами, взывающими к истолкованию: «Не правда ли, что все травы, деревья и прочее, происходящее из недр земли, являются книгами и магическими знаками?»[1]. Огромное, спокойное зеркало, в глубине которого вещи отражаются, отсылая друг к другу свои образы, на самом деле шелестит словами. Немые отражения удвоены словами, указывающими на них. И благодаря последней форме подобия, охватывающей все другие формы и замыкающей их в неповторимый круг, мир может сравниться с говорящим человеком; «как тайные движения его понимания проявляются в голосе, так и травы как будто говорят любознательному врачу своими приметами, открывая ему... их внутренние качества, спрятанные под покровом молчания природы»[2].

Задержимся немного на самом этом языке, на знаках, из которых он слагается, на том, как эти знаки отсылают к обозначаемому ими.

Между волчьим корнем и глазами существует симпатия. Если бы на растении не было приметы, отметины и как бы слова, сообщающего, что это растение благотворно для больных глаз, то это непредвидимое сродство оставалось бы скрытым. Такой знак легко прочитывается в его семенах: это маленькие темные шарики, помещенные в белые оболочки, представляющие примерно то же самое, что и веки для глаз[3]. То же самое и относительно сродства между орехом и головой: толстая зеленая корка, охватывающая кость — раковину — плода, лечит «раны надкостницы черепа», однако внутренние боли головы предотвращаются самим ядром ореха, «в совершенстве демонстрирующим мозг»[4]. Знак сродства и то, что делает его зримым, — это всего-навсего аналогия; шифр симпатии заключен в пропорции.

Но по какой примете распознается сама эта пропорция? Каким образом можно узнать, что линии руки или морщины лба вырисовывают на теле людей то, что́ их склонности, неудачи или трудности образуют в великой ткани жизни. Это было бы невозможно, если бы симпатия не соединяла тело и небо, передавая движение планет людским судьбам, если бы краткость линии не была простым отражением быстротечности жизни, пересечение двух складок — встречи с препятствием, а движение морщины вверх — вознесения человека к вершинам успеха? Ширина является признаком богатства и важности; непрерывность знаменует удачу, а разрыв — неудачу[5]. Великая аналогия тела и судьбы обозначена всей системой зеркал и притяжений. Именно симпатии и соперничества уведомляют об аналогиях.

---

[1] Crollius. Traité des signatures, p. 6.
[2] Id., ibid.
[3] Id., ibid., p. 33.
[4] Id., ibid., p. 33—34.
[5] J. Cardan. Métoposcopie (éd. 1658), p. III—VIII.

Что касается соперничества, то его можно распознать по аналогии: глаза — это звезды постольку, поскольку они испускают свет на лица, как светила в темноте, и поскольку слепые — это в мире словно ясновидящие в самую непроглядную ночь. Его можно распознать и по пригнанности: начиная с греков известно, что сильным и мужественным животным присущи широкие и хорошо развитые окончания членов, как если бы их сила сообщалась самым удаленным частям их тела. Точно так же лицо и рука человека сходствуют с душой, с которой они соединены. Распознавание самых очевидных подобий осуществляется, следовательно, на основе открытия того, что между вещами существует пригнанность. И если теперь представить, что соответствие не всегда определяется действительной близостью места, в то время как многие существа соответствуют друг другу, будучи пространственно разобщены (как это имеет место между болезнью и лекарством от нее, между человеком и его светилами, между растением и почвой, которая для него необходима), то снова потребуется знак соответствия. Но что же еще указывает на то, что две вещи сплетены друг с другом, как не их взаимное притяжение — как между цветком подсолнуха и солнцем или водой и ростком огурца [1], — как не их сродство и как бы симпатия между ними?

Таким образом, круг замыкается. Однако понятно, благодаря какой системе удвоений. Сходства требуют приметы, так как никакое из них не могло бы быть замеченным, если бы оно не имело доступного для расшифровки знака. Но каковы же эти знаки? Каким образом среди всех ликов мира, стольких перекрещивающихся фигур распознается особенность, на которой следует остановиться, поскольку она указывает на некое тайное и существенное сходство? Какая форма образует знак в его специфическом значении знака? Это — сходство. Знак значим в той мере, в какой имеется сходство между ним и тем, на что он указывает (то есть на какое-то подобие). Но тем не менее знак не гомологичен с обозначаемым им, так как его специфическое бытие в качестве приметы как бы сходит на нет в том лице, знаком которого он является. Знак есть *иное* сходство, лежащее рядом подобие другого типа, служащее для распознавания первого, но выделяемое в свою очередь с помощью третьего сходства. Каждое сходство получает примету, но эта примета есть не что иное, как общая форма того же сходства. Таким образом, совокупность отметин накладывает на круг подобий некий второй круг, который полностью, точка за точкой повторял бы первый, если бы не было этого незначительного разрыва, из-за которого знак симпатии заключается в аналогии, знак аналогии — в соперничестве, знак соперниче-

---

[1] Bacon. Histoire naturelle, 1631, p. 221.

3 Заказ № 12

ства — в пригнанности, которая в свою очередь требует для своего опознания отметины симпатии... Примета и то, что она обозначает, по природе своей в точности одинаковы, различны для них лишь законы распределения, но само расчленение — одно и то же.

Обозначающая и обозначаемая формы являются сходными между собой, но не совпадающими. Именно в этом, несомненно, выражается тот факт, что в знании XVI века сходство оказывается самым универсальным, самым очевидным, но вместе с тем и самым скрытым, подлежащим выявлению элементом, определяющим форму познания (достигаемого лишь на путях подобия) и гарантирующим богатство его содержания (ибо стоит приподнять знаки и посмотреть, на что они указывают, как обнаруживается и начинает сиять собственным светом само Сходство).

Будем называть герменевтикой совокупность знаний и приемов, позволяющих заставить знаки заговорить и раскрыть свой смысл; будем называть семиологией совокупность знаний и приемов, позволяющих распознать, где находятся знаки, определить то, что их полагает в качестве знаков, познать их связи и законы их сцепления. XVI же век совмещал семиологию и герменевтику в фигуре подобия. Искать смысл — значит выявлять то, что сходствует. Искать закон знаков — значит открывать вещи, являющиеся сходными. Грамматика форм бытия — это их истолкование. А язык, на котором они говорят, не рассказывает ни о чем другом, кроме как о связывающем их синтаксисе. Природа вещей, их сосуществование, сцепление, связывающее их друг с другом и тем самым устанавливающее их взаимное общение, не отличаются от их сходства. Сходство же выявляется лишь в сети знаков, которая охватывает мир от края до края. «Природа» берется в том тонком слое, который содержит семиологию наложенной на герменевтику; она таинственна и сокрыта, она доступна познанию, которое ей случается сбивать с толку, лишь в той мере, в какой это наложение не обходится без легкого разрыва между сходствами. Эпистемологическая сетка немедленно утрачивает ясность; с первого же захода прозрачность мутнеет, возникает темное пространство, которое придется постепенно освещать. Это и есть «природа», то, что надо стараться познать. Все было бы очевидным и ясным, если бы герменевтика сходства и семиология примет совпадали между собой без малейшего колебания. Но поскольку между подобиями, образующими начертания, и подобиями, образующими речь, имеется «зазор», то знание и его бесконечное усилие получают здесь свое специфическое пространство: они будут бороздить это расстояние, переходя в бесконечном зигзаге от подобного к тому, чему оно подобно.

3. ПРЕДЕЛЫ МИРА

Такова в своем самом общем наброске *эпистема* XVI века. Эта конфигурация знания несет с собой определенный ряд следствий.

Прежде всего отметим избыточный и одновременно абсолютно убогий характер этого знания. Избыточность обусловлена его беспредельностью. Сходство никогда не остается устойчивым в самом себе; оно фиксировано лишь постольку, поскольку оно отсылает к другому подобию, которое в свою очередь взывает к новым, так что каждое сходство значимо лишь благодаря аккумуляции всех других, и весь мир нужно обследовать для того, чтобы самая поверхностная из аналогий была оправдана и выявлена наконец как достоверная. Таким образом, это — знание, которое может и должно возникнуть из бесконечного нагромождения утверждений, влекущихся друг за другом. Поэтому такое знание, начиная с самых основ, будет зыбким. Простое сложение — единственно возможная форма связи элементов знания. Отсюда эти бесконечные реестры, отсюда их однообразие.

Помещая в качестве связующего звена между знаком и тем, на что он указывает, сходство (являющееся одновременно посредничающей и единственной в своем роде силой, поскольку она обитает равным образом как в отметине, так и в отмечаемом содержании), знание XVI века обрекло себя на то, чтобы познавать неизменно одно и то же, но приходить к этому познанию лишь в итоге так никогда и не завершаемого бесконечного движения.

Именно здесь вступает в дело пресловутая категория микрокосма. Пожалуй, именно благодаря известной традиции неоплатонизма это старое понятие сохраняло свою жизнеспособность в течение средневековья и раннего Возрождения. Но в XVI веке оно в конечном счете стало играть основополагающую роль в знании. Неважно, является ли оно, по старинному выражению, взглядом на мир или Weltanschauung (мировоззрением). Фактически в эпистемологической конфигурации этой эпохи оно выполняет одну или, скорее, две совершенно определенные функции. В качестве *категории мышления* оно применяет ко всем сферам природы игру повторяемых сходств; гарантирует исследованию, что каждая вещь найдет при более широком охвате свое зеркало и свое макрокосмическое подтверждение; с другой стороны, оно утверждает, что видимый порядок самых высоких сфер отразится в более мрачных глубинах земли. Однако рассматриваемое как *всеобщая конфигурация* природы, оно устанавливает действительные и, так сказать, ощутимые пределы на пути неустанного движения сменяющих друг друга подобий. Это понятие указывает на то, что существует большой мир и что его периметром намечен предел

для всех сотворенных вещей; что по другую сторону находится особое существо, воспроизводящее в своих ограниченных масштабах беспредельный порядок неба, светил, гор, рек и гроз; и что именно в реальных пределах этой конститутивной аналогии развертывается действие сходств. Как раз поэтому расстояние от микрокосма до макрокосма, сколь оно ни велико, не бесконечно, сколь ни многочисленны населяющие мир существа, они в конечной инстанции доступны пересчету; следовательно, подобия, всегда опирающиеся друг на друга благодаря необходимому для них действию знаков, больше не подвергаются опасности исчезновения на неопределенное время. Они опираются друг на друга и взаимно усиливаются в абсолютно замкнутой сфере. Природа как система знаков и сходств замыкается на себе согласно удвоенной фигуре космоса.

Итак, нужно остерегаться инверсии отношений. Без всякого сомнения, идея микрокосма была, как говорится, «важной» для XVI века. Среди всех формулировок, которые могли бы выявиться в ходе исследований, эта идея, вероятно, была одной из самых употребительных. Однако здесь речь не идет об изучении мнений, которое можно было бы осуществить лишь на основе статистического анализа письменных источников. С другой стороны, если знание XVI века анализируется на его археологическом уровне, то есть на уровне условий, сделавших возможным это знание, то отношения макрокосма и микрокосма выступают лишь как простой поверхностный эффект. Исследование всех существующих аналогий было предпринято не потому, что люди верили в подобные отношения. Дело в том, что в самой сердцевине знания имелась необходимость совместить бесконечное богатство сходства, введенного в качестве посредника между знаками и их смыслом, и то однообразие, которым обусловливалось одинаковое расчленение сходства по отношению и к обозначающему, и к обозначаемому. В рамках такой эпистемы, где знаки и подобия взаимно переплетаются по схеме бесконечного витка, было совершенно необходимо, чтобы в отношении микрокосма к макрокосму мыслились гарантия этого знания и предел его распространения.

В силу той же необходимости это знание должно было одновременно и равным образом принимать и магию, и эрудицию. Нам представляется, что познания XVI века слагались из неустойчивой смеси рационального знания, из понятий, порожденных обрядами магии, и из всего культурного наследия, воздействие которого было приумножено вновь открытыми античными текстами. Наука этой эпохи, выстроенная таким образом, не отличается структурной прочностью; она является как бы всего-навсего лишь свободным пространством, в котором сталкиваются приверженность к авторитетам древности, пристрастие к чудесному и уже обостренное внимание к той высшей разумности, в которой мы узнаем себя. И эта трехчленная

эпоха как бы отражается в зеркале каждого произведения и каждого отдельного ума... На самом деле знание XVI века не грешит недостатком структурированности. Напротив, мы видели, насколько до педантичности строги определяющие пространство этого знания конфигурации. Именно эта строгость обусловливает отношение этого знания к магии и эрудиции, взятых не в качестве принятого извне содержания, но в качестве его необходимых форм. Мир покрыт знаками, нуждающимися в расшифровке, и эти обнаруживающие сходства и сродства знаки являются не чем иным, как формами подобия. Итак, знать — значит истолковывать, идти от видимой приметы к тому, что высказывает себя в ней и что без нее осталось бы невысказанным словом, спящим в вещах. «Мы, люди, открываем благодаря знакам и внешним соответствиям все скрытое в горах и именно так находим все свойства трав и все, что содержат камни. Нет ничего ни в глубине морей, ни в высях небосвода, что человек не мог бы открыть. Нет таких гор, которые были бы столь обширны, чтобы скрыть от человеческого взора то, что скрывается в них; все это открывается ему благодаря соответствующим знакам»[1]. Прорицание не является одним из видов познания; оно сливается с ним. Но эти подвергающиеся истолкованию знаки обозначают скрытое лишь в той мере, в какой они его напоминают; воздействие на приметы будет сопровождаться операциями над тем, на что они тайно указывают. Именно поэтому растения, представляющие голову, или глаза, или сердце, или печень, будут эффективны как лекарственное средство по отношению к данному органу; поэтому сами звери будут реагировать на те знаки, которые их обозначают. «Скажи же мне,— вопрошает Парацельс,— почему змея из Гельвеции, Альгории, Швеции понимает греческие слова Оси, Осия, Оси... В каких академиях они научились им так, что, едва услышав слово, они тут же отворачиваются, чтобы не услышать его снова? Едва услыхав это слово, они, невзирая на свою природу и свой дух, остаются неподвижными и никого не отравляют своим ядовитым укусом». И пусть не говорят, что это обусловлено лишь шумом произнесенных слов: «Если в благоприятное время ты напишешь эти слова на велене, на пергаменте, на бумаге и протянешь их змее, она останется не менее неподвижной, чем если бы ты их громко произнес». Замысел «Натуральных магий», занимающий видное место с конца XVI века и выдвигавшийся вплоть до середины XVII века, не является остаточным явлением в европейском сознании; он был возрожден, как недвусмысленно говорит Кампанелла[2], и по веским для той эпохи причинам, ибо фундамен-

---

[1] Paracelse. Archidoxis magica, 1909, p. 21—23.
[2] T. Campanella. De sensu rerum et magia, Francfort, 1620.

тальная конфигурация знания сталкивала приметы и подобия. Магическая форма была неотделима от способа познания.

Это же самое обстоятельство сказывается на эрудиции: ведь в сокровище, завещанном нам древностью, язык имеет ценность как знак вещей. Между видимыми знаками, которыми бог разметил поверхность Земли, чтобы мы могли познать ее внутренние тайны, и разборчивыми словами, которые Писание или мудрецы древности, просвещенные божественным светом, начертали в этих спасенных традицией книгах, нет различия. Соотношение с текстами и соотношение с вещами — одной природы: и здесь, и там люди находят знаки. Однако бог, дабы развить нашу мудрость, усеял природу лишь теми фигурами, которые нуждаются в истолковании (и именно в этом смысле познание должно быть *прорицанием* — divinatio), в то время как древние уже дали истолкования, которые нам остается только воспринять. Мы могли бы удовольствоваться этим восприятием, если бы не было необходимо выучить их язык, научиться читать их тексты, понимать то, что они сказали. Наследие древности, подобно самой природе,— это обширное пространство, взывающее к истолкованию; как здесь, так и там нужно обнаружить знаки и мало-помалу заставить их говорить. Другими словами, Divinatio и Eruditio — это одна и та же герменевтика. Однако разворачивается она на двух различных уровнях, хотя и согласно сходным фигурам: в первом случае она движется от немой отметины к самой вещи (и заставляет говорить природу); во втором случае она движется от неподвижного начертания к ясному слову (возвращает жизнь бездействующим языкам). Но как естественные знаки глубинным отношением сходства связаны с тем, на что они указывают, так и речь древних соответствует тому, что она выражает; если же она имеет для нас значение важнейшего знака, то это потому, что самой своей сутью и благодаря свету, постоянно пронизывающему ее с самого ее появления, эта речь приноровлена к самим вещам, будучи их зеркалом и соперником; она соотносится с вечной истиной так, как знаки — с тайнами природы (она является отметиной этого слова, подлежащего дешифровке), с вещами, которые раскрываются в ней, она находится в исконном родстве. Бесполезно, таким образом, требовать у нее мотивации ее определяющей роли; речь — это сокровищница знаков, связанных подобием с тем, что они могут обозначать. Единственное различие состоит в том, что здесь имеется в виду сокровищница знаков второй степени, отсылающих к знакам самой природы, которые-то и содержат смутные указания на чистое золото самих вещей. Истинность всех этих отметин, как тех, что пронизывают природу, так и тех, что выстраиваются в ряд на пергаментах и в библиотеках, везде одна и та же, столь же изначальная, как и утверждение бытия бога.

Между метками и словами нет такого различия, как между наблюдением и принятым авторитетом или между истинным и традиционным. Повсюду развертывается одно и то же взаимодействие знака и подобного, и поэтому природа и слово могут перекрещиваться до бесконечности, как бы образуя для умеющего читать великий и единый текст.

4. ПИСЬМЕННОСТЬ ВЕЩЕЙ

В XVI веке реальный язык — это не единообразная и однородная совокупность независимых знаков, в которой вещи отражаются словно в зеркале, раскрывая одна за другой свою специфическую истину. Это, скорее, непрозрачная, таинственная, замкнутая в себе вещь, фрагментарная и полностью загадочная масса, соприкасающаяся то здесь, то там с фигурами мира и переплетающаяся с ними, вследствие чего все вместе они образуют сеть меток, в которой каждая может играть и на самом деле играет по отношению ко всем остальным роль содержания или знака, тайны или указания. Взятый в своем грубом историческом бытии, язык XVI века не представляет собой произвольную систему; он размещается внутри мира и одновременно образует его часть, так как вещи сами по себе скрывают и обнаруживают свою загадочность как язык и так как слова выступают перед человеком как подлежащие расшифровке вещи. Великая метафора книги, которую открывают, разбирают по складам и читают, чтобы познать природу, является лишь видимой изнанкой другого, гораздо более глубокого переноса, вынуждающего язык существовать в рамках мироздания, среди растений, трав, камней и животных.

Язык составляет часть великого распределения подобий и примет. Поэтому он сам должен изучаться как вещь, принадлежащая природе. Как и растениям, животным или звездам, его элементам присущи свои законы сродства и соответствия, свои обязательные аналогии. Рамус разделил свою грамматику на две части. Первая часть посвящалась этимологии, что означало поиски не изначального смысла слов, но как раз внутренних «свойств» букв, слогов и, наконец, целых слов. Во второй части рассматривался синтаксис, задачей которого было обучать «словесным построениям, исходя из свойств слов», причем синтаксис состоял «почти единственно лишь в установлении соответствия и взаимной связи свойств, например существительного с существительным или с глаголом, наречия со всеми словами, к которым оно присоединяется, союза с порядком соединяемых им вещей» [1]. Вовсе не наличие смысла делает язык тем, что он есть; содержание его представлений, ко-

[1] P. Ramus. Grammaire, Paris, 1572, p. 3 et p. 125—126.

торое будет иметь такое важное значение для грамматистов XVII и XVIII веков, став путеводной нитью их исследований, здесь, в языке XVI века, не играет никакой роли. Слова составляются из слогов, слоги — из букв, так как в них сосредоточены такие качества, которые их сближают и разделяют точно так же, как и в мире расходятся и сходятся признаки вещей. В XVI веке изучение грамматики основывается на той же самой эпистемологической диспозиции, что и естествознание или эзотерические дисциплины. Различия состоят лишь в том, что имеется одна природа и несколько языков; в эзотеризме же свойства слов, слогов и букв раскрываются на основе иной речи, остающейся скрытой, в то время как в грамматике обычные слова и фразы сами выражают свои собственные свойства. Язык располагается на полдороге между зримыми формами природы и тайными соответствиями эзотерических рассуждений. Язык — это раздробленная, внутренне расколотая и видоизмененная природа, утратившая свою изначальную прозрачность; это — тайна, несущая в себе, но на поверхности, доступные расшифровке знаки того, что она обозначает. Язык одновременно является скрытым откровением и откровением, которое мало-помалу возвращает себе все возрастающую ясность.

В своей изначальной форме, когда язык был дан людям самим богом, он был вполне определенным и прозрачным знаком вещей, так как походил на них. Имена были связаны с теми вещами, которые они обозначали, как сила вписана в тело льва, властность — во взгляд орла, как влияние планет отмечено на лбу людей. Это осуществлялось посредством формы подобия. В наказание людям эта прозрачность языка была уничтожена в Вавилоне. Языки распались и стали несовместимыми друг с другом именно в той мере, в какой прежде всего утратилось это сходство языка с вещами, которое было первопричиной возникновения языка. На всех известных нам языках мы говорим теперь, отталкиваясь от этого утраченного подобия, и в том пространстве, которое оно оставило за собой. Есть лишь один язык, который хранит память об этом подобии, так как он образовался непосредственно из того первоначального, ныне забытого, запаса слов; так как бог не хотел, чтобы кара, постигшая Вавилон, стерлась в памяти людей; так как этот язык позволил рассказать о древнем союзе бога с его народом; так как, наконец, именно на этом языке бог обратился к тем, кто слушал его. Таким образом, древнееврейский язык содержит, подобно обломкам, признаки изначального наименования. И эти слова, которые Адам произнес, закрепив их за животными, остались теперь, во всяком случае частично, содержа в своей плоти, подобно фрагменту безгласного знания, недвижимые свойства существ: «Так, аист, столь хвалимый за милосердие по отношению к своим родителям, по-древнееврейски зовется Chasida, то есть добродушный, милосердный, жалостливый...

Лошадь, названная Sus, удостоилась глагола Hasas, если только сам глагол не происходит от ее названия, и означает он „возвышаться“, ибо среди всех четвероногих животных это — самое гордое и смелое, как об этом пишет Иов в главе 39-й» [1]. Но это всего лишь не более чем разрозненные памятники: прочие же языки утратили эти коренные подобия, которые только древнееврейский язык сохранил, чтобы показать, что прежде он был общим языком и бога, и Адама, и животных на первозданной земле.

Но если язык непосредственно больше не сходствует с обозначаемыми им вещами, это не значит, что он отделен от мира; он продолжает, хотя и в другой форме, быть местом откровений, составляя часть пространства, в котором обнаруживается и высказывается истина. Конечно, он больше не есть сама природа в ее изначальной очевидности, но он и не есть также неведомое средство, чьи возможности известны только немногим счастливцам. Скорее всего, он есть образ мира, искупающего свои грехи и начинающего прислушиваться к слову истины. Именно поэтому богу было угодно, чтобы латынь, язык его церкви, распространилась по всему земному шару. Именно поэтому все языки мира, ставшие известными благодаря этому завоеванию, образуют в целом образ истины. Пространство, в котором они развертываются, а также их переплетение высвобождают знак спасенного мира точно так же, как совокупность первых слов сходствовала с вещами, данными богом в услужение Адаму. Клод Дюре подчеркивает, что евреи, хананеяне, самаритяне, халдеи, сирийцы, египтяне, пунийцы, карфагеняне, арабы, сарацины, турки, мавры, персы, татары пишут справа налево, следуя, таким образом, «ходу и ежедневному движению первого неба, которое, согласно мнению великого Аристотеля, является весьма совершенным, приближаясь к единству»; греки, грузины, марониты, якобиты, копты, червиане, познанцы и, конечно, латиняне и все европейцы пишут слева направо, следуя «ходу и движению второго неба, совокупности семи планет»; индусы, кафаины, китайцы, японцы пишут сверху вниз, что соответствует «установлению природы, согласно которому у людей голова вверху, а ноги внизу»; мексиканцы же «в отличие от вышеназванных» пишут то снизу вверх, то «спиральными линиями, прочерчиваемыми солнцем в ходе его годового движения по Зодиаку». Таким образом, «посредством этих пяти различных видов письма тайны и мистерии мирового порядка и формы креста, вся окружность неба и земли благополучно обозначены и выражены» [2]. Языки находятся с миром в большей степени в отношении аналогии, чем обозначения; или, скорее, их значение знака и их функция удвоения накла-

---

[1] Claude Duret. Trésor de l'histoire des langues, Cologne, 1613, p. 40.
[2] Id., ibid.

дываются друг на друга; языки раскрывают небо и землю, образом которых они являются; они воспроизводят в своей наиболее материальной архитектуре крест, пришествие которого они возвещают, — то самое пришествие, которое в свою очередь устанавливается Писанием и Словом. В языке имеется символическая функция, но после гибели Вавилона ее — за редкими исключениями [1] — нужно искать не в словах, как таковых, но в самом существовании языка, в его всеобщем отношении к всеобщности мира, в перекрещивании его пространства с местами и фигурами космоса.

Отсюда форма энциклопедического проекта, появившегося в конце XVI или в первые годы XVII века; не отражать уже известное в нейтральной стихии языка (применение алфавита как произвольного, но эффективного энциклопедического порядка начнется только во второй половине XVIII века [2]), а воссоздавать посредством сцепления слов и их размещения в пространстве сам порядок мира. Именно этот проект обнаруживается у Грегуара в его «Syntaxeon artis mirabilis» (1610), у Альстедия в его «Encyclopaedia» (1630) или еще у того самого Кристофа де Савиньи («Tableau de tous les arts libéraux»), которому удалось придать знаниям пространственность, согласно космической, неподвижной и совершенной форме круга и подлунной, преходящей, многоразличной, расщепленной форме дерева. Этот же проект снова обнаруживается также у Ля Круа дю Мэна, вообразившего пространство, соединяющее свойства и Энциклопедии, и Библиотеки, где письменные тексты могли бы разместиться согласно фигурам соседства, родства, аналогии и подчинения, предписанным самим миром [3]. Как бы то ни было, такое переплетение языка и вещей в общем для них пространстве предполагает полное превосходство письменности.

Это превосходство знаменательно для всего Возрождения; оно было, без сомнения, одним из великих событий в западной культуре. Книгопечатание, проникновение в Европу восточных рукописей, зарождение литературы, которая больше не ориентировалась ни на устное слово, ни на зрительное представление и не подчинялась им, господство толкования религиозных текстов над традицией и авторитетом церкви — все это, даже при невозможности выявить роль причинно-следственных связей, свидетельствует об основополагающем значении Письменности на Западе. Отныне первоприрода языка — письменность.

---

[1] Геснер в "Mithridates", очевидно, цитирует ономатопеи, но в качестве исключения; см.: Gesner. Mithridates. 2éd. Tiguri. 1610, p. 3—4.

[2] Исключая языки, так как алфавит является материалом языка. Ср.: Gesner. Mithridates, ch. II. Первой энциклопедией алфавитного типа является "Grand Dictionnaire historique" Морери (1674).

[3] La Croix du Maine. Les cents Buffets pour dresser une bibliothèque parfaite, 1583.

Звуки голоса создают лишь его промежуточный и ненадежный перевод. Бог вложил в мир именно писаные слова; Адам, когда он впервые наделял животных именами, лишь читал эти немые, зримые знаки; Закон был доверен Скрижалям, а не памяти людской; Слово истины нужно было находить в книге. И Виженер, и Дюре[1] почти в одинаковых выражениях говорили, что, несомненно, в природе, может быть даже в человеческом знании, писаное всегда предшествовало устному. Ибо вполне возможно, что еще до Библии и до всемирного потопа существовала составленная из знаков природы письменность, так что эти знаки могли непосредственно воздействовать на вещи, привлекать их или отталкивать, представлять их свойства, достоинства и тайны. Это — изначальная письменность природы, разрозненные воспоминания о которой, возможно, сохранились в некоторых видах эзотерического знания, и в первую очередь в кабалистике, стремившихся обрести вновь прежние, давно уже спящие силы. Эзотеризм XVI века — это прежде всего феномен письменности, а не устного слова. В любом случае устное слово лишено своих возможностей воздействия. Виженер и Дюре называют его женской компонентой языка, его пассивным интеллектом; активным интеллектом, «мужским началом» языка является именно Письменность. Она одна содержит в себе истину.

Это превосходство письменного языка объясняет присутствие двух родственных и неотделимых друг от друга, несмотря на их кажущуюся противоположность, форм в знании XVI столетия. Прежде всего речь идет об отсутствии различения между видимым и читаемым, между наблюдаемым и сообщаемым, следовательно, об образовании единой и однородной плоскости, в которой взгляд и язык перекрещиваются между собой до бесконечности; речь идет также и о противоположном процессе: о непосредственном разложении ткани любого языка, при котором без конца вводятся дополнительные определения в комментарии.

Однажды Бюффон удивился тому, что у такого натуралиста, как Альдрованди, можно найти невообразимую смесь точных описаний, заимствованных цитат, небылиц, взятых без всякой критики, и замечаний, касающихся в равной степени анатомии, геральдики, зон обитания, мифологических характеристик какого-нибудь животного и применений, которые можно им найти в медицине или магии. Действительно, обратившись к «Historia serpentum et draconum», можно увидеть, что глава «О Змее вообще» строится согласно таким разделам: Экивок (то есть различные значения слова *змея*), синонимы и этимологии, различия, форма и описание, анатомия, природа и нравы, темпе-

---

[2] Blaise de Vigenère. Traité des chiffres, Paris, 1587, p. 1 et 2; Claude Duret. Trésor de l'histoire des langues, p. 19 et 20.

рамент, совокупление и рождение потомства, голос, движения, места обитания, питание, физиономия, антипатия, симпатия, способы ловли, смерть и ранения, причиненные змеей, способы и признаки отравления, лекарства, эпитеты, названия, чудеса и предсказания, чудища, мифология, боги, которым посвящена змея, апологи, аллегории и мистерии, иероглифы, эмблемы и символы, поговорки, монеты, чудесные истории, загадки, девизы, геральдические знаки, исторические факты, сны, изображения и статуи, использование в питании, использование в медицине, разнообразные применения. Бюффон замечает: «Пусть определят после этого, какую же долю естественной истории можно найти во всей этой писанине. Все это легенда, а не описание». Действительно, для Альдрованди и его современников все это именно *легенда,* то есть вещи, предназначенные для чтения. Но дело не в том, что авторитету людей отдано предпочтение перед непогрешимостью непредубежденного взгляда, а в том, что природа сама по себе есть непрерываемое сплетение слов и признаков, рассказов и характеров, рассуждений и форм. При составлении *истории* животного бесполезно, да и невозможно сделать выбор между профессией натуралиста и компилятора; нужно просто собрать в одну и ту же форму знания все то, что было *увидено* и *услышано,* все *рассказанное* природой или людьми, языком мира, традиций или поэтов. Познать животное, растение или какое-нибудь явление на земле — значит собрать всю совокупность знаков, которые могут содержаться в них или быть отнесены к ним; значит найти также все те сочетания форм, где эти знаки принимают геральдическое значение. Альдрованди был не худшим и не лучшим наблюдателем, чем Бюффон; он не был ни более доверчивым, чем он, ни менее убежденным в значении наблюдения или рационального начала в вещах. Просто его взгляд на вещи организовывался другой системой, другим расположением *эпистемы.* Альдрованди сосредоточенно созерцал природу, которая была снизу доверху исписана.

Таким образом, знание состоит в отнесении языка к языку, в воссоздании великого однородного пространства слов и вещей, в умении заставить заговорить все, то есть над всеми знаками вызвать появление второго слоя — комментирующей речи. Особенность знания состоит не в том, чтобы видеть или доказывать, а в том, чтобы истолковывать. Когда дело идет о толкованиях Священного Писания, древних авторов, сообщений путешественников, легенд и сказаний, от каждого из этих видов речи требуется не выяснение его права на высказывание истины, а только возможность говорить о ней. Язык в себе самом содержит свой внутренний принцип развития. «Гораздо больше труда уходит на перетолковывание толкований, чем на толкование самих вещей, и больше книг пишется о книгах, чем о каких-либо иных предметах: мы только и де-

лаем, что составляем глоссы друг на друга»[1]. Это вовсе не констатация краха культуры, погребенной под своими собственными памятниками, но определение неизбежного отношения языка XVI века к самому себе. С одной стороны, такое отношение открывает перед языком возможность бесконечного кипения, непрекращающегося развития, самоусовершенствования и наслоения последовательно возникающих форм. Может быть, впервые в западной культуре обнаруживается эта абсолютная открытость языка, который уже не может больше остановиться, потому что, никогда не замыкаясь в каком-то одном определенном слове, он будет выражать свою истину лишь в рамках речи, обращенной в будущее, целиком предназначенной для выражения того, что будет сказано; однако сама эта речь неспособна остановиться на себе, и то, что она выражает, она содержит в себе как обещание, завещанное к тому же другой речи... Задача комментария, по существу, никогда не может быть выполнена до конца. И все-таки комментарий целиком обращен к загадочной, неясно выраженной части, скрывающейся в комментируемой речи: под существующей речью он открывает другую речь, более глубокую и как бы более «изначальную»; именно ее-то комментарий и должен восстановить. Комментарий возникает лишь как стремление выявить за читаемым и истолковываемым языком глубочайшее значение исходного Текста. И именно этот текст, обосновывая сам комментарий, обещает ему в награду в конечном итоге свое открытие; вследствие этого необходимое разрастание экзегетики наделено мерой, идеальным образом ограничено и тем не менее неизменно одухотворено этим безмолвным царством. Язык XVI века,— понимаемый не как эпизод в истории языка, а как глобальный опыт культуры,— без сомнения, оказался вовлеченным в эту игру, в этот промежуток между первичным Текстом и бесконечностью Истолкования. Говорят на основе письма, составляющего одно целое с миром; говорят до бесконечности о письме, и каждый из его знаков становится в свою очередь письмом для новых речей; однако каждая речь обращается к этому первичному письму, возвращение которого она обещает и в то же время откладывает.

Очевидно, что опыт языка принадлежит к тому же самому археологическому срезу, что и познание вещей природы. Познавать вещи означало раскрывать систему сходств, сближающих и связывающих их между собой; но обнаружить подобия можно было только в той мере, в какой совокупность знаков образовывала на их поверхности однозначный текст. Сами эти знаки были лишь игрой сходств, они отсылали к бесконечной задаче познать подобное, которая по необходимости не может

---

[1] Мишель Монтень. Опыты. Книга третья. Изд-во АН СССР, М.—Л., 1960, с. 360.

быть завершена. Точно так же язык, за исключением одной инверсии, задается целью воссоздать речь в ее абсолютно изначальном виде, но он может ее выражать лишь в приближении, пытаясь сказать по ее поводу нечто ей подобное, до бесконечности порождая при этом близкие и сходные версии истолкования. Комментарий бесконечно похож на то, что он комментирует и что он никогда не может выразить; так, знание природы всегда находит новые знаки в сходстве, потому что сходство не постигается посредством самого себя, а знаки не могут быть ничем иным, как подобиями. И как эта бесконечная игра природы находит свою связь, свою форму и свой предел в отношении микрокосма к макрокосму, так и бесконечность задачи комментария гарантируется обещанием дать действительно написанный текст, которой со временем будет выявлен интерпретацией во всей своей полноте.

5. БЫТИЕ ЯЗЫКА

Начиная со стоицизма система знаков в рамках западного мира была троичной, так как в ней различались означающее, означаемое и «случай» («Conjoncture»; τυγχανον). Однако начиная с XVII века диспозиция знаков становится бинарной, поскольку она определяется, в том числе и учеными Пор-Рояля, связью означающего и означаемого. В эпоху Возрождения организация знаков иная и более сложная; она является троичной, поскольку она прибегает к формальной сфере меток, к содержанию, на которое они указывают, и к подобиям, связывающим метки с обозначенными вещами; но так как сходство есть столь же форма знаков, сколь и их содержание, три различных элемента этого распределения превращаются в одну фигуру.

Эта же диспозиция вместе с игрой элементов, которую она допускает, обнаруживается, но в обращенной форме, в практике языка. Действительно, язык существует сначала в своем свободном, исходном бытии, в своей простой, материальной форме, как письмо, как клеймо на вещах, как примета мира и как составная часть его самых неизгладимых фигур. В каком-то смысле этот слой языка является единственным и абсолютным. Но он немедленно порождает две другие формы речи, которые его обрамляют: выше этого слоя располагается комментарий, оперирующий прежними знаками, но в новом употреблении, а ниже — текст, примат которого, скрытый под видимыми для всех знаками, предполагается комментарием. Отсюда наличие трех уровней языка начиная с неповторимого бытия письма. К концу Возрождения исчезает эта сложная игра уровней. И происходит это двояким образом: потому что фигуры, непрерывно колеблющиеся между одним и тремя тер-

минами, приходят к бинарной форме, делающей их устойчивыми; и потому что язык, вместо того чтобы существовать в качестве материального письма вещей, обретает свое пространство лишь в общем строе репрезентативных знаков.

Эта новая диспозиция влечет за собой появление новой, дотоле неизвестной проблемы: действительно, прежде вопрос стоял так: как узнать, что знак и вправду указывает на то, что он означает? Начиная с XVII века вопрос формулируется так: как знак может быть связан с тем, что он означает? На этот вопрос классическая эпоха отвечает анализом представления, а современная мысль — анализом смысла и значения. Но тем самым язык оказывается не чем иным, как особым случаем представления (для людей классической эпохи) или значения (для нас). Глубокая сопричастность языка и мира оказывается разрушенной. Примат письма ставится под сомнение. Таким образом, исчезает этот однородный слой, в котором увиденное и прочитанное, видимое и высказываемое бесконечно перекрещивались между собой. Вещи и слова отныне разделены. Глазу предназначено видеть, и только видеть, уху — только слышать. Задачей речи становится высказывание того, что есть, но она уже не является ничем сверх того, что она говорит.

Так происходит грандиозная перестройка культуры, в истории которой классическая эпоха была первым и, пожалуй, наиболее значительным этапом, поскольку именно этот этап порождает новую диспозицию слов и вещей, во власти которой мы до сих пор находимся, и поскольку именно он отделяет нас от культуры, в которой не существовало значения знаков, ибо оно было растворено в господствующем значении Подобного, но в которой загадочное, однообразное, навязчивое, изначальное бытие знаков мерцало в своем бесконечном раздроблении.

Ни в нашем знании, ни в нашем мышлении не осталось даже воспоминания об этом бытии, не осталось ничего, кроме, быть может, литературы, да и в ней это воспоминание просматривается скорее как намек, как нечто косвенное, а не непосредственное. Можно сказать, что в каком-то смысле «литература», в той форме, в какой она сложилась и обозначилась на пороге современной эпохи, выявляет воскрешение живой сути языка там, где этого не ожидали. В XVII и XVIII столетиях существование языка как такового, его давнишняя прочность вещи, вписанной в мир, растворяются в функционировании представления; любой язык имел ценность как дискурсия. Искусство языка сводилось к способу «подать знак», то есть обозначить какую-либо вещь и разместить вокруг нее знаки,— иначе говоря, это искусство — назвать, а затем посредством одновременно украшающего и доказывающего удвоения поймать это название, замкнуть его и скрыть, обозначить его в свою очередь другими именами, которые были его отсроченным присутствием, знаком вторичного порядка, риторической фигурой, украше-

нием. Однако в течение всего XIX века и до наших дней — от Гельдерлина до Малларме и Антонена Арто — литература существовала и все еще существует в своей автономии; она резко отделилась от любого иного языка, образовав своего рода «противодискурсию» и вернувшись, таким образом, от связанной с представлением или обозначением функции языка к тому его грубому бытию, которое после XVI века было забыто.

Те, кто полагает, будто постижение самой сути литературы осуществимо путем ее исследования на уровне не того, что она говорит, а ее сигнификативной формы, остаются в пределах классического статуса языка. В современную эпоху литература — это то, что компенсирует (а не подтверждает) сигнификативное функционирование языка. Благодаря литературе блеск бытия языка вновь распространяется до самых пределов западной культуры и проникает внутрь нее — так как начиная с XVI века язык стал для культуры наиболее чуждым явлением; однако с того же самого XVI века он лежит в центре того, что покрывается ею. Поэтому литература все больше выступает как предмет, подлежащий осмыслению, вместе с тем, и по той же самой причине, как нечто, ни в коем случае не поддающееся осмыслению на основе теории значения. Будет ли она анализироваться в плане означаемого (того, что она хочет высказать, ее «идей», того, что она обещает или к чему призывает) или в плане означающего (с помощью схем, заимствованных у лингвистики или психоанализа), не имеет большого значения; все это только преходящие веяния. Как в первом, так и во втором случае литературу пытаются обнаружить за пределами того пространства, в котором в рамках нашей культуры она вот уже полтора века постоянно возникает и запечатлевается. Такие способы расшифровки восходят к классической ситуации языка, той, которая господствовала в XVII веке, когда строй знаков стал бинарным, а значение отразилось в форме представления; тогда литература и в самом деле состояла из означающего и означаемого и заслуживала анализа как таковая. Начиная с XIX века литература вновь актуализирует язык в его бытии; однако он не тот, что существовал еще в конце эпохи Возрождения, так как теперь уже нет того первичного, вполне изначального слова, посредством которого бесконечное движение речи обретало свое обоснование и предел. Отныне язык будет расти без начала, без конца и без обещания. Текст литературы формируется каждодневным движением по этому суетному основоположному пространству.

Глава III

ПРЕДСТАВЛЯТЬ

1. ДОН КИХОТ

Необычные приключения Дон Кихота намечают предел: в них завершаются былые игры сходства и знаков, зарождаются новые отношения. Дон Кихот не чудак, а скорее усердный паломник, делающий остановки перед всеми приметами подобия. Он герой Тождественного. Ему не дано отдалиться ни от своего захолустного края, ни от знакомой равнины, что расстилается вокруг Сходства. Он бесконечно блуждает по ней, но так никогда и не переходит четких границ различия и не добирается до сути тождественности. Сам же он имеет сходство со знаками. С его длинным и тощим силуэтом — буквой он кажется только что сбежавшим с раскрытых страниц книг. Все это бытие не что иное, как язык, текст, печатные листы, уже зафиксированная на письме история. Он создан из переплетения слов; это письмена, странствующие среди сходства вещей в мире. Впрочем, это не совсем точно, так как в своем действительном обличье бедного идальго он может стать рыцарем, лишь издалека прислушиваясь к вековой законополагающей эпопее. Книга в меньшей степени является его существованием, чем его долгом. Он беспрестанно должен советоваться с ней, чтобы знать, что делать и что говорить и какие знаки подавать самому себе и другим, дабы показать, что он вполне той же самой природы, что и тот текст, из которого он вышел. Рыцарские романы раз и навсегда предписали ему его судьбу. И каждый эпизод, каждое решение, каждый подвиг будут знаками того, что Дон Кихот действительно подобен всем тем знакам, которые он скопировал.

Но если он хочет уподобиться этим знакам, то это потому, что он должен сделать их доказательными, так как знаки (читаемые) уже больше не сходны с существами (видимыми). Все эти письменные тексты, все эти экстравагантные романы по логике вещей лишены подобий: никто в мире никогда не по-

ходил на них; их бесконечный язык остается в незавершенном состоянии и так никогда и не заполняется каким-либо подобием; все эти тексты могут сжечь все и полностью, но форма мира от этого не изменится. Будучи схожим с текстами, свидетелем, представителем и воплощенным аналогом которых он является, Дон Кихот должен доказать и несомненным образом подтвердить, что тексты говорят правду, что они действительно являются языком мира. На нем лежит обязанность исполнить обещания книг, вновь совершить эпопею, но в обратном смысле: первая эпопея рассказывала (претендовала на то, чтобы рассказать) подлинные и не подлежащие забвению подвиги, Дон Кихот же должен придать реальность знакам рассказа, лишенным содержания. Его судьба должна стать разгадкой мира: смысл этой судьбы — дотошные поиски по всему лику земли тех фигур, которые доказали бы, что книги говорят правду. Подвиг должен стать доказательством, причем речь идет не о том, чтобы восторжествовать на деле — и вот почему победа, по сути дела, ничего не значит,— а превратить действительность в знак, в знак того, что знаки языка вполне согласуются с самими вещами. Дон Кихот читает мир, чтобы доказать правоту книг. Он не ищет иных доказательств, кроме сверкания сходств.

Весь его путь — это поиск подобий: ничтожнейшие аналогии он пытается использовать как дремлющие знаки, которые надо пробудить, чтобы они снова заговорили. Стада, служанки, постоялые дворы остаются языком книг в той едва уловимой мере, в какой они похожи на замки, благородных дам и воинство. Это сходство неизменно оказывается несостоятельным, превращая искомое доказательство в насмешку, а речь книг — в расплывчатое пустословие. Однако у самого отсутствия подобия тоже есть свой образец, которому оно рабски подражает, находя его в метаморфозе волшебников, вследствие чего все признаки отсутствия сходства, все знаки, показывающие, что написанные тексты не говорят правды, напоминают то колдовство в действии, которое хитростью вводит различие в несомненность подобия. Но так как эта магия была предусмотрена и описана в книгах, то мнимое различие, вводимое ею, всегда будет лишь волшебным подобием. Иными словами — дополнительным знаком того, что знаки действительно сходствуют с истиной.

«Дон Кихот» рисует нам мир Возрождения в виде негативного отпечатка: письмо перестало быть прозой мира; сходства и знаки расторгли свой прежний союз; подобия обманчивы и оборачиваются видениями и бредом; вещи упрямо пребывают в их ироническом тождестве с собой, перестав быть тем, чем они являются на самом деле; слова блуждают наудачу, без своего содержания, без сходства, которое могло бы их наполнить; они не обозначают больше вещей; они спят в пыли

между страницами книг. Магия, дававшая возможность разгадки мира, открывая сходства, скрытые под знаками, служит теперь лишь для лишенного смысла объяснения того, почему все аналогии всегда несостоятельны. Эрудиция, прочитывавшая природу и книги как единый текст, возвращается к своим химерам: ценность знаков языка, размещенных на пожелтевших страницах фолиантов, сводится лишь к жалкой фикции того, что они представляют. Письмена и вещи больше не сходствуют между собой. Дон Кихот блуждает среди них наугад.

Тем не менее язык не полностью утратил свое могущество. Отныне он обладает новыми возможностями воздействия. Во второй части романа Дон Кихот встречается с героями, читавшими первый том текста и признающими его, реально существующего человека, как героя этой книги. Текст Сервантеса замыкается на самом себе, углубляется в себя и становится для себя предметом собственного повествования. Первая часть приключений играет во второй части ту роль, которая вначале выпадала на долю рыцарских романов. Дон Кихот должен быть верным той книге, в которую он и в самом деле превратился; он должен защищать ее от искажений, подделок, апокрифических продолжений; он должен вставлять опущенные подробности, гарантировать ее истинность. Но сам Дон Кихот этой книги не читал, да и не стал бы читать, так как он сам — эта книга во плоти. Он так усердно читал книги, что стал было зна́ком, странствующим в мире, который его не узнавал; и вот вопреки своей воле, неведомо для себя он превратился в книгу, хранящую свою истинность, скрупулезно фиксирующую все, что он делал, говорил, видел и думал,— в книгу, которая в конце концов приводит к тому, что он узнан, настолько он похож на все те знаки, неизгладимый след которых он оставил за собой. Между первой и второй частями романа, на стыке этих двух томов и лишь благодаря им Дон Кихот обрел свою реальность, которой он обязан только языку, реальность, остающуюся всецело в пределах слов. Истинность Дон Кихота не в отношении слов к миру, а в той тонкой и постоянной связи, которую словесные приметы плетут между собой. Несостоятельная иллюзия эпопей стала возможностью языка выражать представления. Слова замкнулись на своей знаковой природе.

«Дон Кихот» — первое из произведений нового времени, так как в нем видно, как жестокий закон тождеств и различий бесконечно издевается над знаками и подобиями; так как язык порывает здесь со своим былым родством с вещами и входит в ту одинокую суверенность, из которой он возвратится в своем грубом бытии, лишь став литературой; так как сходство вступает здесь в эпоху, которая для него является эпохой безрассудства и фантазии. После того как разъята связь подобия и знаков, могут возникать два вида практики, столкнуться два

персонажа. Сумасшедший, понимаемый не как больной, но как установленное и поддерживаемое отклонение от нормы, как необходимое проявление культуры, стал в практике западной цивилизации человеком необычных сходств. Этот персонаж, в том виде, в каком он изображался в романах или в театре эпохи барокко и в каком он постепенно институциализировался вплоть до психиатрии XIX века, *сходит с ума в аналогии.* Он безалаберный игрок в Тождественное и Иное. Он принимает вещи за то, чем они не являются, путает людей, не узнает своих друзей и узнает незнакомцев; ему кажется, что он срывает маски; но он же их налагает. Он переворачивает все ценности и все пропорции, так как каждое мгновение ему кажется, что он расшифровывает какие-то знаки: по его мнению, по одежде узнают короля. Вплоть до конца XVIII века сумасшедший с точки зрения культуры является Различающимся лишь в той мере, в какой Различие неведомо ему самому; везде он видит одни лишь сходства и знаки сходства; все знаки для него похожи друг на друга и все сходства значимы в качестве знаков. На другом конце пространства культуры, хотя вследствие своего симметричного положения и очень близко, стоит поэт, который за известными и ежедневно предвидимыми различиями находит скрытые формы родства вещей, их размытые подобия. Под общепринятыми знаками и невзирая на них он улавливает другую речь, более глубокую, напоминающую о тех временах, когда сквозь универсальное подобие вещей просвечивали слова: Суверенность Тождественного, столь трудная для выражения, затушевывает в его языке различие знаков.

Видимо, этим объясняется непосредственная близость поэзии и безумия в западной культуре нашего времени. Но речь уже не идет о старой платоновской идее вдохновенного бреда. Это примета нового восприятия языка и вещей. На обочинах такого знания, которое разделяет существа, знаки и подобия, безумец, как бы стремясь ограничить его силу, берет на себя функцию *гомосемантизма;* он собирает воедино все знаки и наделяет их сходством, не перестающим разрастаться. Поэт утверждает обратную функцию; он исполняет *аллегорическую* роль; взирая на язык знаков, на игру их ясно выраженных различий, он внемлет «иному языку», лишенному слов и внятной речи, языку сходства.

Поэт приближает сходство вплотную к высказывающим его знакам, безумец же все знаки наделяет сходством, которое их, в конце концов, затушевывает. Таким образом, оба они, находясь на внешнем краю нашей культуры и вместе с тем вблизи от ее главных рубежей, оказываются в той «граничной» ситуации — положении маргинальном и глубоко архаических очертаний,— где их слова беспрестанно обретают свою странную силу и возможность оспаривания.

Между ними открывается пространство такого знания, в котором, вследствие принципиального разрыва внутри западного мира, вопрос будет стоять уже не о подобиях, а только о тождествах и различиях.

2. ПОРЯДОК

Нелегко установить статут прерывностей для истории вообще. Без сомнения, еще труднее это сделать для истории мысли. Если речь идет о том, чтобы наметить линию раздела, то в бесконечно подвижной совокупности элементов любая граница может, пожалуй, оказаться лишь произвольным рубежом. Если желательно вычленить период, то возникает вопрос о правомерности установления в двух точках временного потока симметричных разрывов, чтобы выявить между ними какую-то непрерывную и единую систему. Но в таком случае что мотивирует ее возникновение, а затем ее устранение и отбрасывание? Какому режиму функционирования может подчиняться и ее существование, и ее исчезновение? Если она содержит в самой себе принцип своей связности, откуда может появиться посторонний ей элемент, способный отвергнуть ее? Как может мысль отступить перед чем-то другим, чем она сама? И что вообще значит, что какую-то мысль нельзя больше мыслить и что надо принять новую мысль?

Прерывность — то есть то, что иногда всего лишь за несколько лет какая-то культура перестает мыслить на прежний лад и начинает мыслить иначе и иное,— указывает, несомненно, на внешнюю эрозию, на то пространство, которое находится по другую сторону мысли, но в котором тем не менее культура непрестанно мыслила с самого начала. В крайнем случае здесь ставится вопрос об отношении мышления к культуре: как это случилось, что мысль имеет в мире определенную сферу пребывания, что-то вроде места возникновения, и как ей удается повсеместно возникать заново? Но, может быть, постановка этой проблемы пока несвоевременна; вероятно, нужно подождать того момента, когда археология мышления прочнее утвердится, когда она лучше выявит свои возможности в деле прямого и позитивного описания, когда она определит специфические системы и внутренние сцепления, к которым она обращается, и лишь тогда приступать к обследованию мысли, подвергая ее анализу в том направлении, в каком она ускользает от самой себя. Ограничимся же пока концентрацией всех этих прерывностей в том эмпирическом, одновременно очевидном и смутном порядке, в каком они выступают.

В начале XVII века, в тот период, который ошибочно или справедливо называют «барокко», мысль перестает двигаться в стихии сходства. Отныне подобие — не форма знания, а, ско-

рее, повод совершить ошибку, опасность, угрожающая тогда, когда плохо освещенное пространство смешений вещей не исследуется. «Заметив какое-нибудь сходство между двумя вещами,— говорит Декарт в первых строках «Правил для руководства ума»,— люди имеют обыкновение приписывать им обеим, даже в том, чем эти вещи между собой различаются, свойства, которые они нашли истинными для одной из них»[1]. Эпоха подобного постепенно замыкается в себе самой. Позади она оставляет одни лишь игры. Это игры, очарование которых усиливается на основе этого нового родства сходства и иллюзии; повсюду вырисовываются химеры подобия, но известно, что это только химеры; это особое время бутафории, комических иллюзий, театра, раздваивающегося и представляющего театр, quiproquo[2] снов и видений, это время обманчивых чувств; это время, когда метафоры, сравнения и аллегории определяют поэтическое пространство языка. И тем самым знание XVI века оставляет искаженное воспоминание о том смешанном, лишенном твердых правил познании, в котором все вещи мира могли сближаться согласно случайностям опыта, традиций или легковерия. Отныне прекрасные и строго необходимые фигуры подобия забываются, а знаки, которыми они отмечены, теперь принимают за грезы и чары знания, не успевшего еще стать рациональным.

Уже у Бэкона содержится критика сходства, эмпирическая критика, затрагивающая не отношения порядка и равенства между вещами, а типы ума и формы иллюзий, которым подвержен ум. Речь идет о некоей теории quiproquo. Бэкон не рассеивает подобия посредством очевидности и ее правил. Он показывает, как подобия манят взгляд, исчезают при приближении к ним, но вновь возникают тут же, немного дальше. Это — *идолы. Идолы пещеры* и *театра* заставляют нас уверовать в то, что вещи сходны с тем, что мы узнали, с теориями, которые мы себе придумали. Другие же идолы заставляют нас верить, что сходство есть между самими вещами. «Человеческий ум естественно склонен предполагать в вещах больше порядка и сходства, чем в них находится; и в то время как природа полна исключений и различий, ум повсюду видит гармонию, согласие и подобие. Отсюда та фикция, что все небесные тела описывают при своем движении совершенные круги»; таковы *идолы рода,* спонтанные фикции ума, к ним присоединяются — в качестве следствий, а иногда и причин — путаницы в языке: одно и то же имя в равной мере применяется к вещам разной природы. Это *идолы рынка*[3]. Только осторожность

---

[1] Descartes. Œuvres philosophiques, Paris, 1963, t. I, p. 77.

[2] От лат. qui pro quo — одно вместо другого, путаница, недоразумение. — *Прим. ред.*

[3] F. Bacon. Novum organum, Paris, 1847, liv. I, p. 111, 119, § 45, § 55.

ума может их рассеять, если ум отказывается от спешки и от своего природного легкомыслия, чтобы стать «проницательным» и воспринять наконец подлинные различия природы.

Картезианская критика сходства — иного рода. Это уже не мышление XVI века, обеспокоенное самим собой и начинающее отделываться от своих наиболее привычных фигур; это классическое мышление, исключающее сходство как основную практику и первичную форму знания, обнаруживая в нем беспорядочную смесь, подлежащую анализу в понятиях тождества и различия, меры и порядка. Если Декарт и отвергает сходство, то не путем исключения акта сравнения из рационального мышления, попыток ограничить этот акт, а, напротив, универсализируя его и придавая ему тем самым наиболее чистую форму. Действительно, именно посредством сравнения мы находим «фигуру, протяженность, движение и другие подобные вещи», то есть простые сущности во всех предметах, в которых они могут содержаться. А с другой стороны, в дедукции типа «всякое A есть B, всякое B есть C, следовательно, всякое A есть C» ясно, что ум «сравнивает между собой искомый термин и данный термин, а именно A и C, в том отношении, что один и другой есть B». Следовательно, если оставить в стороне интуитивное постижение отдельной вещи, то можно сказать, что любое познание «достигается путем сравнения двух или многих вещей друг с другом»[1]. Но истинное познание осуществляется лишь посредством интуиции, то есть посредством особого акта чистого и внимательно воспринимающего разума, а также посредством дедукции, связывающей очевидности между собой. Как сравнение, требуемое почти для любого вида познания и по определению не являющееся ни изолированной очевидностью, ни дедукцией, может гарантировать истинность мысли? «Конечно, почти вся деятельность человеческого разума заключается в умении подготовлять это действие»[2].

Существуют две, и только две, формы сравнения: сравнение измерения и сравнение порядка. Можно измерять величины или множества, то есть непрерывные и прерывные величины; однако как в одном, так и в другом случае операция измерения предполагает, что в отличие от отсчета, идущего от элементов к целому, сначала надо рассматривать целое, а затем разделять его на части. Это разделение приводит к единицам, из которых одни являются единицами по соглашению или «заимствованными» (это касается непрерывных величин), а другие (это касается множеств или прерывных величин) являются единицами арифметики. Сравнение двух величин или двух множеств в любом случае требует, чтобы при анализе применялась общая единица. Таким образом, сравнение, осуществляемое посредст-

---

[1] Descartes. Regulae, XIV, p. 168.
[2] Id., ibid.

вом измерения, во всех случаях сводится к арифметическим отношениям равенства и неравенства. Измерение позволяет анализировать подобное согласно исчислимой форме тождества и различия [1].

Что касается порядка, то он устанавливается без соотнесения с какой-либо внешней единицей: «Действительно, я узнаю, каков порядок между A и B, не рассматривая ничего другого, кроме этих двух крайних членов». Порядок вещей нельзя познать, рассматривая «их природу изолированно»; его можно познать, обнаруживая наипростейшую вещь, затем ближающую к ней и так вплоть до самых сложных из них. Если сравнение посредством измерения требовало сначала разделения, а затем применения общей единицы, то здесь сравнивать и упорядочивать означает совершать одну и ту же операцию: сравнение через порядок является простым действием, позволяющим переходить от одного члена к другому, затем к третьему посредством «совершенно непрерывного движения» [2]. Так устанавливаются серии, где первый член обладает природой, постигаемой интуицией независимо от любой другой природы, и где остальные термины установлены согласно возрастающим различиям.

Таковы, следовательно, два типа сравнения: одно анализирует в единицах для установления отношений равенства и неравенства, другое устанавливает наипростейшие элементы и располагает различия согласно возможно более слабому изменению их степени. И все-таки измерение величин и множеств можно свести к установлению порядка; арифметические величины всегда упорядочиваемы в серию: множество единиц можно «разместить согласно такому порядку, что трудность, которая была присуща познанию измерения, в конце концов стала зависимой лишь от соображения порядка» [3]. Метод и его «прогрессивность» состоят как раз в следующем: свести любое измерение (любое определение через равенство и неравенство) к серии измерений, которые, исходя из простого, выявляют различия как степени сложности. Подобное, будучи проанализированным сначала согласно единице и отношениям равенства и неравенства, анализируется затем согласно очевидному тождеству и различиям — *различиям,* которые могут быть осмыслены в порядке *заключений.* Тем не менее этот порядок или обобщенное сравнение устанавливается лишь согласно сцеплению в сознании; абсолютный характер, который приписывается всему простому, относится не к бытию самих вещей, а к тому способу, каким они могут познаваться, так что какая-либо вещь может быть абсолютной в одном отношении и относительной

---

[1] Id., ibid., p. 182.
[2] Id., ibid., VI, p. 102; VII, p. 109.
[3] Id., ibid., p. 182.

в других[1]; порядок может быть одновременно необходимым и естественным (по отношению к мышлению) и произвольным (по отношению к вещам), поскольку одна и та же вещь согласно способу ее рассмотрения может размещаться в одной или в другой точке порядка.

Все это имело большие последствия для западного мышления. Подобное, долгое время бывшее фундаментальной категорией знания — одновременно и формой, и содержанием познания,— распадается в ходе анализа, осуществляемого в понятиях тождества и различия; кроме того, либо косвенно через посредство измерения, либо прямо и как бы непосредственно сравнение соотносится с порядком; наконец, сравнение больше не предназначено выявлять упорядоченность мира; отныне оно осуществляется согласно порядку мышления, двигаясь естественным образом от простого к сложному. Благодаря этому вся *эпистема* западной культуры изменяется в своих существенных характеристиках. В частности, это относится к эмпирической сфере, в которой человек XVI века усматривал еще развертывание фигур родства, сходства и сродства вещей, а язык без конца пересекался с вещами — все это необозримое поле принимает новую конфигурацию.

При желании эту конфигурацию можно обозначить термином «рационализм», можно, если только в голове нет ничего, кроме уже готовых понятий, сказать, что XVII век знаменует собой исчезновение былых суеверных или магических взглядов и вступление наконец природы в научный порядок. Но нужно понять и попытаться реконструировать именно те изменения, которые сделали иным само знание, на том изначальном уровне, который делает возможными познания и способ бытия того, что надлежит знать.

Эти изменения можно резюмировать следующим образом. Прежде всего, анализ замещает аналогизирующую иерархию. В XVI веке предполагалась всеохватывающая система соответствий (земля и небо, планеты и лицо, микрокосм и макрокосм), и каждое отдельное подобие укладывалось внутри этого общего отношения. Отныне же любое сходство подчиняется испытанию сравнением, то есть оно принимается лишь в том случае, если измерение нашло общую единицу, или, более радикально,— на основе порядка тождества и серии различий. Более того, прежде игра подобий была бесконечной; всегда можно было открыть новые подобия, причем единственным ограничением была упорядоченность самих вещей, конечность мира, сжатого между макрокосмом и микрокосмом. Теперь же становится возможным полное перечисление: будь то в форме исчерпывающего перечисления всех элементов, составляющих рассматриваемую совокупность; будь то в форме категорий,

[1] Id., ibid., VI, p. 103.

выражающих в своей всеобщности всю исследуемую область; будь то, наконец, в форме анализа определенного числа точек, в достаточном количестве взятых вдоль серии. Следовательно, сравнение может достичь совершенной точности, в то время как старая система подобий, никогда не завершаемая, всегда открытая для новых случайностей, могла становиться лишь все более вероятной, но точной она так никогда и не была. Полное перечисление и возможность в каждой точке указать необходимый переход к следующей приводят к совершенно точному познанию тождеств и различий: «только перечисление может служить основанием истинного и достоверного суждения, каким бы ни был рассматриваемый нами вопрос»[1]. Деятельность ума — и это четвертый пункт — теперь состоит не в том, чтобы *сближать* вещи между собой, занимаясь поиском всего того, что может быть в них обнаружено в плане родства, взаимного притяжения или же скрытым образом разделенной природы, а, напротив, в том, чтобы *различать*: то есть устанавливать тождества, затем необходимость перехода ко всем степеням удаления от них.

В этом смысле последовательное различие обязывает сравнение к исходному и фундаментальному поиску различия; посредством интуиции дать себе отчетливое представление о вещах и недвусмысленно зафиксировать необходимый переход от одного элемента серии к другому, непосредственно следующему за ним. И наконец, последнее следствие: так как познавать значит различать, наука и история оказываются отделенными одна от другой. С одной стороны, мы будем иметь эрудицию, чтение авторов, игру их мнений; последняя может иногда иметь ценность указания, но не столько благодаря согласию, которое здесь устанавливается, сколько благодаря разногласию: «когда речь идет о трудном вопросе, то более вероятно, что в правильном его решении сходятся немногие». С другой стороны, этой истории противостоят надежные суждения, не имеющие с ней ничего общего; мы можем формулировать их посредством интуиций и их сцепления, причем эти суждения не имеют общей меры с вышеописанной историей. Суждения, и только суждения, составляют науку, и, если бы даже мы «прочитали все рассуждения Платона и Аристотеля... мы, пожалуй, узнали бы не науку, а только историю»[2]. Тогда текст перестает входить в состав знаков и форм истины; язык больше не является ни одной из фигур мира, ни обозначением вещей, которое они несут из глубины веков. Истина находит свое проявление и свой знак в очевидном и отчетливом восприятии. Словам надлежит выражать ее, если они могут это делать: они больше не имеют права быть ее приметой. Язык удаляется из сферы форм бы-

---

[1] Id., ibid., VII, p. 110.
[2] Ibid., III, p. 86.

тия, чтобы вступить в век своей прозрачности и нейтральности.

В этом состоит одна из закономерностей культуры XVII века, более существенная, чем исключительный успех картезианства.

В самом деле, необходимо различать три вещи. С одной стороны, имелся механицизм, который для в общем довольно краткого периода (только вторая половина XVII века) предложил теоретическую модель некоторым областям знания, таким, как медицина или физиология. С другой стороны, имелось также достаточно разнообразное по своим формам стремление к математизации эмпирического. Постоянное и непрерывное в астрономии и отчасти в физике, это стремление было спорадическим в других областях — иногда оно осуществлялось на деле (как у Кондорсе), иногда предлагалось как универсальный идеал и горизонт исследования (как у Кондильяка или Дестю), иногда же просто отвергалось в самой своей возможности (как, например, у Бюффона). Но ни это стремление, ни попытки механицизма нельзя смешивать с отношением, которое все классическое знание в своей наиболее общей форме поддерживает с матезисом, понимаемым как универсальная наука меры и порядка. Используя ничего не значащие слова «картезианское влияние» или «ньютоновская модель», притягательные в силу их неясности, историки идей привыкли путать эти три вещи и определять классический рационализм как искушение сделать природу механистической и исчислимой. Другие — менее искусные — стремятся открыть под этим рационализмом игру «противоположных сил»: сил природы и жизни, не сводимых ни к алгебре, ни к физике движения и сохраняющих, таким образом, в глубине классицизма источник нерационализируемого. Эти две формы анализа в равной степени недостаточны, так как фундаментальным обстоятельством для классической *эпистемы* является не успех или неудача механицизма, не право или возможность математизировать природу, а именно то отношение к матезису, которое оставалось постоянным и неизменным вплоть до конца XVIII века. Это отношение содержит два существенных признака. Первый из них состоит в том, что отношения между вещами осмысливаются в форме порядка и измерения, но с учетом того фундаментального несоответствия между ними, в силу которого проблемы меры всегда можно свести к проблемам порядка. Таким образом, отношение какого бы то ни было познания к матезису дается как возможность установить между вещами, даже неизмеримыми, упорядоченную последовательность. В этом смысле *анализ* очень быстро приобретает значение универсального метода; и замысел Лейбница разработать математику качественных порядков находится в самом центре классического мышления; это вокруг него она целиком и полностью вращается. Но, с другой стороны, это отношение к матезису как все-

общей науке о порядке не означает ни поглощения знания математикой, ни обоснования математикой любого возможного познания; напротив, в связи с поисками матезиса появляется определенное число эмпирических областей, которые до этого времени не были ни сформированы, ни определены. Почти ни в одной из этих областей невозможно найти и следа механицизма или математизации; и, однако, все они образовались на основе возможной науки о порядке. Если они действительно восходили к *Анализу* вообще, то их специфическим инструментом был не *алгебраический метод,* а *система знаков.* Так возникли всеобщая грамматика, естественная история, анализ богатств, то есть науки о порядке в сфере слов, форм бытия и потребностей. Все эти эмпирические сферы — новые в классическую эпоху и развивавшиеся вместе с ней (хронологическими ориентирами для них являются Лансло и Бопп, Рей и Кювье, Петти и Рикардо, первые из них писали примерно в 1660 году, а вторые — в 1800—1810 годах) — не могли бы сложиться без того отношения, которое вся *эпистема* западной культуры поддерживала тогда с универсальной наукой о порядке.

Это отношение к *Порядку* в такой же мере существенно для классической эпохи, как для эпохи Возрождения — отношение к *Истолкованию.* И как истолкование в XVI веке, сочетая семиологию с герменевтикой, было, по существу, познанием подобия, так и упорядочивание посредством знаков полагает все эмпирические знания как знания тождества и различия. Неопределенный и одновременно с этим замкнутый, целостный и тавтологический мир сходства распался и как бы раскрылся посредине. На одном краю обнаруживаются знаки, ставшие инструментами анализа, приметами тождества и различия, принципами упорядочивания, ключом к созданию таксономии; на другом — эмпирическое и еле уловимое сходство вещей, то подспудное подобие, которое под покровом мышления становится бесконечным источником расчленений и распределений. С одной стороны — всеобщая теория знаков, разделений и классификаций; с другой — проблема непосредственных сходств, спонтанного движения воображения, повторений природы. Между ними располагаются новые знания, которые находят здесь для себя открытое пространство.

3. ПРЕДСТАВЛЕНИЕ ЗНАКА

Что такое знак в классическую эпоху? Ибо то, что изменилось в первую половину XVII века, и надолго — может быть, до нашего времени,— это целый строй знаков, условия, в которых они осуществляют свою странную функцию; это то, что вызывает их к жизни как знаки среди стольких других известных или видимых вещей; это сама их суть. На пороге клас-

сической эпохи знак перестает быть фигурой мира; и он перестает быть связанным с тем, что он обозначает посредством прочных и тайных связей сходства или сродства.

Классицизм определяет знак согласно трем переменным [1]. Происхождение связи: знак может быть естественным (как отражение в зеркале указывает на то, что оно отражает) или условным (как слово для группы людей может означать идею). Тип связи: знак может принадлежать к совокупности, на которую он указывает (как здоровый вид составляет часть здоровья, о котором он свидетельствует), или же быть от нее отделен (как фигуры Ветхого завета являются отдаленными знаками Воплощения и Искупления). Надежность связи: знак может быть настолько постоянен, что его верность не вызывает никакого сомнения (так дыхание указывает на жизнь), но он может быть просто вероятным (как бледность при беременности). Ни одна из этих форм связи не подразумевает с необходимостью подобия; даже сам естественный знак не требует этого: крики — это спонтанные знаки, но не аналоги страха; или еще, как это говорит Беркли, зрительные ощущения являются знаками осязания, установленными богом, и, однако, они его никоим образом не напоминают [2]. Эти три переменные заменяют сходство для того, чтобы определить действенность знака в сфере эмпирических познаний.

1. Знак, поскольку он всегда является или достоверным, или вероятным, должен найти свое пространство внутри познания. В XVI веке придерживались того мнения, что вещи наделены знаками для того, чтобы люди могли выявить их тайны, их природу и их достоинства; но это открытие означало лишь конечную целесообразность знаков, оправдание их существования; оно означало их возможное и, несомненно, наилучшее использование. Однако знаки не нуждались в том, чтобы быть познанными, для того чтобы существовать: даже если они оставались немыми и если никто никогда их не воспринимал, они ничего не теряли в своем бытии. Не познание, а сам язык вещей утверждал знаки в их означающей функции. Начиная с XVII века вся область знака распределяется между достоверным и вероятным; иначе говоря, здесь уже нет места ни неизвестному знаку, ни немой примете не потому, что люди будто бы владеют всеми возможными знаками, но потому, что знак существует постольку, поскольку *познана* возможность отношения замещения между двумя уже *познанными* элементами. Знак не ожидает пассивно прихода того, кто может его познать: он всегда конституируется только посредством акта познания.

---

[1] Logique de Port-Royal, I partie, ch. IV.

[2] Berkeley. Essai d'une nouvelle théorie de la vision (Œuvres choisies, Paris, 1944, t. 1, p. 163—164).

Именно в этом пункте знание разрывает свое старое родство с *прорицанием* (divinatio). Прорицание всегда предполагало знаки, которые предшествовали ему: так что познание целиком размещалось в зиянии открытого или подтвержденного или тайно переданного знака. В его задачу входило выявление языка, предварительно введенного богом в мир; именно в этом смысле благодаря существенной импликации оно прорицало, и оно прорицало о *божественном* (divin). Отныне знак начинает что-либо означать лишь внутри познания; именно у него знак заимствует теперь свою достоверность или свою вероятность. И если бог еще применяет знаки, чтобы говорить с нами через посредство природы, то он пользуется при этом нашим познанием и связями, которые устанавливаются между впечатлениями, чтобы утвердить в нашем уме отношение значения. Такова роль чувства у Мальбранша или ощущения у Беркли: в естественном суждении, в чувстве, в зрительных впечатлениях, в восприятии третьего измерения именно мимолетные, смутные, но навязчивые, необходимые и неизбежные сведения служат знаками для дискурсивного познания, которого мы, не являясь чистым разумом, не можем достигнуть сами единственно лишь силой своего ума, ибо у нас нет для этого либо досуга, либо разрешения. У Мальбранша и у Беркли знак, ниспосланный богом, является хитроумным и предусмотрительным совмещением двух видов познания. Нет больше *прорицания,* то есть проникновения познания в загадочное, открытое, священное пространство знаков, а есть краткое и сосредоточенное на себе познание: резюмирование длинной серии суждений в мимолетной фигуре знака. При этом видно также, как посредством возвратного движения познание, замкнувшее знаки в своем специфическом пространстве, может раскрыться теперь для вероятности. Отношение между впечатлениями становится отношением знака к означаемому, то есть отношением, которое, наподобие отношения последовательности, развертывается от самой слабой вероятности к наибольшей достоверности. «Связь идей предполагает не отношение причины к следствию, а единственно лишь отношение указателя и знака к означаемой вещи. Видимый огонь не есть причина боли, от которой я страдаю, приближаясь к нему: он является указателем, предупреждающим меня об этой боли» [1]. Знание, которое *случайно* разгадывало абсолютные и более древние, чем оно само, знаки, замещено теперь сетью знаков, постепенно созданной познанием вероятного. Стал возможным Юм.

2. Вторая переменная знака: форма его связи с тем, что он означает. Посредством действия пригнанности, соперничества и в особенности симпатии подобие в XVI веке побеждало про-

---

[1] Berkeley. Principes de la connaissance humaine (Œuvres choisies, t. I, p. 267).

странство и время, так как роль знака состояла в соединении и связывании вещей. Напротив, в классицизме знак характеризуется своей существенной дисперсией. Циклический мир конвергентных знаков замещен бесконечным развертыванием. В этом пространстве знак может занимать две позиции: или он в качестве элемента составляет часть того, означением чего он служит; или он реально и действительно отделен от него. По правде говоря, эта альтернатива не является радикальной, так как знак, чтобы функционировать, должен одновременно и внедряться в означаемое, и отличаться от него. Действительно, для того чтобы знак был знаком, нужно, чтобы он был дан сознанию вместе с тем, что он означает. Как это отмечает Кондильяк, звук никогда не стал бы для ребенка словесным знаком вещи, если бы он, по меньшей мере раз, не был услышан в момент восприятия этой вещи[1]. Но для того, чтобы элемент восприятия мог стать знаком, недостаточно, чтобы он составлял его часть; нужно, чтобы он был выделен в качестве элемента и освобожден от общего впечатления, с которым он неявно связан; следовательно, нужно, чтобы это впечатление было расчленено, чтобы внимание сосредоточилось на одном из переплетенных с другими моменте, чтобы этот момент, входящий в состав общего впечатления, был изолирован от него. Таким образом, оказывается, что полагание знака неотделимо от анализа, что знак является результатом анализа, без которого он не смог бы появиться. Знак также является и инструментом анализа, так как, будучи однажды определен и изолирован, он может быть соотнесен с новыми впечатлениями, играя по отношению к ним роль аналитической решетки. Поскольку ум анализирует, постольку появляется знак. Поскольку ум располагает знаками, постольку анализ продолжается. Понятно, почему от Кондильяка до Дестю де Траси и до Жерандо как всеобщее учение о знаках, так и определение аналитической мощи мышления очень точно накладываются друг на друга в одной и той же теории познания.

Когда «Логика Пор-Рояля» говорила, что знак мог быть присущ тому, что он означает, или отделен от него, она показывала, что в классическую эпоху знак больше не предназначен приблизить мир к нему самому и связать его с его же собственными формами, но, напротив, он предназначен для того, чтобы расчленить его, расположить на бесконечно открытой поверхности и проследить, исходя из него, бесконечное развертывание замещающих его понятий, в которых он осмысляется. Благодаря этому открывается возможность и для анализа, и для комбинаторики, что делает мир от начала и до конца упорядочиваемым. В классическом мышлении знак не унич-

---

[1] Condillac. Essai sur l'origine des connaissances humaines (Œuvres, Paris, 1798, t. I, p. 188—208).

тожает расстояний и не упраздняет время; напротив, он позволяет их развертывать и постепенно обозревать. Вещи при посредстве знака становятся различными, сохраняются в своем тождестве, разъединяются и соединяются. Западный разум вступает в эпоху суждения.

3. Остается третья переменная; переменная, которая может принимать два значения: по природе и по соглашению. Давно было известно — задолго до «Кратила»,— что знаки могут быть даны природой или образованы человеком. XVI век также знал об этом и распознавал в человеческих языках установленные знаки. Однако искусственные знаки обязаны своей жизнеспособностью исключительно их верности естественным знакам. Последние издавна составляли основу всех других знаков. Начиная с XVII века соотношение природы и соглашения оценивается противоположным образом: естественный знак — не что иное, как элемент, выделенный из вещей и конституированный в качестве знака познанием. Следовательно, он является предписанным, негибким, неудобным, и ум не может подчинить его себе. Напротив, когда знак устанавливается по соглашению, то его всегда можно (и действительно нужно) выбирать так, чтобы он был прост, легок для запоминания, применим к бесконечному числу элементов, способным делиться и входить в состав других знаков. Установленный человеком знак — это знак во всей полноте его функционирования. Именно этот знак проводит рубеж между человеком и животным; именно он превращает воображение в сознательную память, спонтанное внимание — в рефлексию, инстинкт — в разумное познание[1]. Недостаток именно таких знаков Итар открыл у «Дикаря из Авейрона». Среди этих установленных знаков естественные знаки являются лишь начальным наброском, приблизительным рисунком, который может быть завершен лишь введением элемента произвола.

Но этот произвол измеряется своей функцией, и его правила очень точно определены ею. Произвольная система знаков должна давать возможность анализа вещей в их наиболее простых элементах; она должна разлагать их вплоть до основы; но она должна также показывать, как возможны комбинации этих элементов, и допускать идеальный генезис сложности вещей. «Произвольное» противопоставляется «естественному» лишь в той мере, в какой хотят обозначить способ установления знаков. Но произвольное — это также аналитическая решетка и пространство для комбинаторики, посредством которых природа обнаруживает свою сущность на уровне исходных впечатлений и во всевозможных формах их соединения. В своей совершенной форме система знаков представляет собой простой, абсолютно прозрачный язык, способный к обозначению

---

[1] Condillac. Essai sur l'origine de connaissances humaines, p. 75.

элементарного, а также совокупность операций, определяющую все возможные соединения. На наш взгляд, этот поиск источника и это исчисление группировок кажутся несовместимыми, и мы охотно истолковываем их как двусмысленность в мышлении XVII и XVIII веков. То же самое относится и к расхождению между системой и природой. На деле, для этого мышления здесь нет никакого противоречия. Точнее говоря, существует единственная и необходимая диспозиция, пронизывающая всю классическую *эпистему:* это совместное вхождение универсального исчисления и поиска элементарных основ в систему, которая является искусственной и которая благодаря этому может раскрыть природу, начиная с ее исходных элементов и вплоть до одновременного сосуществования их всевозможных комбинаций. В классическую эпоху использование знаков означает не попытку, как в предшествующие века, найти за ними некий изначальный текст раз произнесенной и постоянно повторяемой речи, а попытку раскрыть произвольный язык, который санкционировал бы развертывание природы в ее пространстве, опорные термины ее анализа и законы ее построения. Знание не должно больше заниматься раскопками древнего Слова в тех неизвестных местах, где оно может скрываться; теперь оно должно изготовлять язык, который, чтобы быть добротным, то есть анализирующим и комбинирующим, должен быть действительно языком исчислений.

Теперь можно определить тот инструментарий, который система знаков предписывает классическому мышлению. Именно эта система вводит в познание вероятность, анализ и комбинаторику, элемент произвола, оправданный в рамках системы. Именно эта система дает одновременно место и для исследования происхождения, и для исчисления, и для построения таблиц, фиксирующих возможные сочетания, и для реконструкции генезиса, начиная с самых простых элементов. Именно эта система сближает всякое знание с языком и стремится заместить все языки системой искусственных символов и логических операций. На уровне истории мнений все это, конечно, предстает как переплетение влияний, в котором, несомненно, нужно учитывать индивидуальный вклад Гоббса, Беркли, Лейбница, Кондильяка и Идеологов [1]. Но если классическое мышление исследуется на археологическом уровне, полагающем его возможность, то при этом наблюдается, что расхождение знака и подобия в начале XVII века вызвало к жизни новые фигуры, такие, как вероятность, анализ, комбинаторика, универсальная система и универсальный язык, не в качестве последовательно возникающих тем, порождающих или выталкивающих друг дру-

[1] Французские философы конца XVIII и начала XIX в., выдвигавшие различные варианты идеологии как универсальной науки о происхождении идей и познаний (Дестю де Траси, Кабанис, Вольней, Жерандо и др.). — *Прим. перев.*

4 Заказ № 12

га, но как неповторимую сеть необходимых связей. Именно эта сеть необходимостей и породила такие личности, как Гоббс, Беркли, Юм и Кондильяк.

4. УДВОЕННОЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЕ

Однако самое фундаментальное для классической *эпистемы* свойство знаков так до сих пор и не было сформулировано. Действительно, то, что знак может быть более или менее вероятным, более или менее удаленным от означаемого им, что он может быть естественным или искусственным, причем его природа и значение знака не были бы при этом затронуты,— все это показывает, что отношение знака к его содержанию не обусловлено порядком самих вещей. Отныне отношение означающего к означаемому располагается в таком пространстве, в котором никакая промежуточная фигура не обусловливает более их встречу: внутри познания это отношение является связью, установленной между *идеей одной вещи* и *идеей другой вещи*. «Логика Пор-Рояля» так формулирует это: «Знак заключает в себе две идеи — идею вещи, которая представляет, и идею представленной вещи, причем природа знака состоит в возбуждении первой идеи второй»[1]. Это дуальная теория знака, прямо противопоставленная более сложной организации эпохи Возрождения; тогда теория знака содержала в себе три совершенно различных элемента: то, что было отмеченным, то, что было отмечающим, и то, что позволяло видеть во втором метку первого; этот последний элемент был сходством: знак отмечал в той мере, в какой он был «почти той же вещью», что и вещь, которую он обозначал. Эта унитарная и тройная система исчезла в то же самое время, что и «мышление посредством сходства», будучи заменена строго бинарной организацией.

Однако имеется одно условие для того, чтобы знак был этой чистой дуальностью. В своем простом бытии идеи, или образа, или восприятия, связанного с другим или же его замещающего, означающий элемент не является знаком. Более того, он им становится лишь при условии обнаружения отношения, связывающего его с тем, что он означает. Необходимо, чтобы он представлял, но это представление в свою очередь само должно быть представленным в нем. Это необходимое условие для бинарной организации знака, которым «Логика Пор-Рояля» предваряет определение знака: «Когда некоторый объект рассматривается лишь как представляющий другой, то идея этого объекта есть идея знака, причем этот первый объект и называется знаком»[2]. Означающая идея раздваивается, поскольку

[1] Logique de Port-Royal, I partie, ch. IV.
[2] Ibid.

на идею, которой замещена другая, накладывается идея ее способности выражать представления. Не будем ли мы иметь три члена: означаемую идею, означающую идею и, внутри последней, идею ее роли в выражении представлений? Тем не менее речь идет не о возвращении украдкой к тройной системе, а, скорее, о необходимом смещении двучленной фигуры, которая сама по себе сокращается и размещается при этом всецело внутри означающего элемента. Фактически, означающее имеет в качестве содержания, функции и определения лишь то, что оно представляет, являясь по отношению к нему совершенно подчиненным и прозрачным элементом. Однако это содержание указывается только в представлении, которое дано в качестве такового, причем означаемое без всякого остатка и совершенно четко размещается внутри представления знака. Характерно, что первым примером знака, даваемым «Логикой Пор-Рояля», является не слово, не крик, не символ, а пространственное и графическое представление — рисунок: карта или картина. Действительно, картина имеет в качестве своего содержания лишь то, что она представляет, и, однако, это содержание оказывается представленным лишь благодаря представлению. Бинарная диспозиция знака в том виде, в каком она появляется в XVII веке, заменяет ту организацию, которая всегда, хотя и различным образом, была троичной, начиная со стоиков и даже с первых греческих грамматистов. Однако эта диспозиция предполагает, что знак есть раздвоенное и удвоенное по отношению к себе самому представление. Одна идея может быть знаком другой не только потому, что между ними может устанавливаться связь представления, но потому, что это представление всегда может быть само представлено внутри представляющей идеи. Или еще потому, что в самой своей сути представление всегда перпендикулярно по отношению к себе самому: оно есть одновременно и *указание* и *явление;* отношение к объекту и обнаружение себя. Начиная с классической эпохи знак является *представимостью* представления постольку, поскольку оно *представимо.*

Это имеет очень важные последствия. Прежде всего отметим важную роль знаков в классическом мышлении. Прежде они были средствами познания и ключами к знанию, теперь же они соразмерны представлению, то есть мышлению в целом, они размещаются в нем, но при этом они и охватывают его на всем его протяжении: как только одно представление связывается с другим и представляет эту связь в себе самом, имеется знак: абстрактная идея означает конкретное восприятие, исходя из которого она была сформирована (Кондильяк); общая идея есть лишь единичная идея, служащая знаками для других (Беркли); образы суть знаки восприятий, которыми они обусловлены (Юм, Кондильяк); ощущения — знаки для других ощущений (Беркли, Кондильяк), и в конце концов возможно,

что сами ощущения являются (как у Беркли) как бы знаками того, что бог хочет нам сказать, что превращает их как бы в знаки совокупности знаков. Анализ представления и теория знаков полностью переплетаются, и день, когда в конце XVIII века Идеология задается вопросом о примате знака или идеи, день, когда Дестю упрекает Жерандо в том, что тот выдвинул теорию знаков до того, как определить идею[1],— этот день означает, что их взаимосвязь уже утратила свою определенность и что идея и знак перестали быть полностью прозрачными друг для друга.

Второе следствие. Это всеохватывающее проникновение знака в поле представления исключает саму возможность теории значения. В самом деле, постановка вопроса о том, что такое значение, предполагает, что значение является определенной фигурой в сознании. Но если явления всегда даны только в представлении, которое в себе самом и в своей собственной представимости целиком и полностью есть знак, то значение не может составлять проблемы. Более того, значение даже и не появляется. Все представления связаны между собой как знаки; и все они образуют как бы необозримую сеть; каждое в своей прозрачности выдает себя за знак того, что оно представляет. Тем не менее — или же, скорее, тем самым — никакая специфическая деятельность сознания никогда не может конституировать значение. Несомненно, это происходит потому, что классическое мышление представления исключает анализ значения, что мы, которые мыслим знаки, лишь исходя из значения, мы, несмотря на всю очевидность, с таким трудом признаем, что классическая философия от Мальбранша до Идеологии полностью была философией знака.

Нет никакого внешнего или предшествующего знаку смысла; никакого скрытого присутствия уже высказанной речи, которую следовало бы реконструировать, чтобы выяснить первоначальный смысл вещей. Более того, нет ни конституирующего акта значения, ни внутреннего генезиса в сознании. Это означает, что между знаком и его содержанием нет никакого промежуточного элемента и никакой непрозрачности. Следовательно, знаки подчиняются лишь тем законам, которые могут определять их содержание: любой анализ знаков есть в то же время, и с полным правом, расшифровка того, что они обозначают. И обратно, выявление означаемого будет лишь размышлением о знаках, которые указывают на него. Как и в XVI веке, «семиология» и «герменевтика» совпадают, хотя и в иной форме. В классическую эпоху они не соединяются больше друг с другом в третьем элементе сходства; они связываются друг с другом собственной способностью представления представлять себя. Таким образом, здесь не возникает теория знаков, отлич-

[1] Destutt de Tracy. Éléments de Idéologie, Paris, an XI, t. I, p. 1.

ная от анализа смысла. Однако система представляет некоторое преимущество первой над вторым; поскольку теория знаков не дает тому, что является означаемым, природу, отличную от той, что она представляет знаку, то смысл может быть лишь совокупностью знаков, раскрытой в их сцеплении; смысл дается в полной *таблице* знаков. Но, с другой стороны, полная сеть знаков связывается и расчленяется согласно расчленениям, свойственным смыслу. Таблица знаков является *образом* вещей. Если бытие смысла целиком располагается в области знака, то функционирование — в области означаемого. Поэтому анализ языка от Лансло до Дестю де Траси осуществляется в форме всеобщей грамматики, исходя из абстрактной теории словесных знаков; однако направляющей нитью для него всегда является смысл слов; поэтому и естественная история предстает как анализ характерных особенностей живых существ, но таксономии, даже искусственные, всегда стремятся достичь естественного порядка или по крайней мере расходиться с ним как можно меньше; поэтому и анализ богатств начинается с анализа денег и обмена, хотя стоимость и основывается всегда на потребности. Чистая наука о знаках в классическую эпоху означает как бы непосредственную речь означаемого.

Наконец, последнее следствие, касающееся, несомненно, и нас, бинарная теория знака, в XVII веке лежащая в основании любой всеобщей науки о знаках, существенным образом связана со всеобщей теорией представления. Если знак является простой и чистой связью означающего и означаемого (связь эта может быть произвольной или нет, свободной или навязанной, индивидуальной или коллективной), то их отношение может быть установлено лишь во всеобщем элементе представления: означающее и означаемое связаны только в той мере, в какой они представлены (или же были представлены, или могут быть представлены) и в какой одно действительно представляет другое. Таким образом, по необходимости оказывается, что классическая теория знака в качестве своего философского обоснования и оправдания использует «идеологию», то есть всеобщий анализ любых форм представления, начиная с элементарного ощущения и кончая отвлеченной и сложной идеей. В равной мере необходимым было и то, что, дав проект общей семиологии, Соссюр определил знак, казалось бы, «психологистически» (связь понятия и образа): в действительности же он в этом случае открывал заново классическое условие того, чтобы мыслить природу знака бинарно.

5. ВООБРАЖЕНИЕ СХОДСТВА

Итак, наконец, знаки освобождены из того муравейника мира, в котором они были размещены прежде в эпоху Возро-

ждения. Отныне они пребывают внутри представления, в глубине идеи, в том тесном промежутке, в котором она играет с собой, слагаясь и распадаясь. Что касается подобия, то оно теперь выпадает из сферы познания. Подобие выступает как эмпирическое в его наиболее примитивной форме; его можно «рассматривать как составляющее часть философии» [1] только в том случае, если оно будет устранено в качестве сходства, характеризующегося своей неточностью, и превращено благодаря знанию в отношение равенства или порядка. И тем не менее подобие является необходимой каймой для познания, ибо равенство или отношения порядка могут быть установлены между двумя вещами лишь тогда, когда их сходство было по меньшей мере поводом для их сравнения: Юм помещал отношение тождества среди тех «философских» отношений, которые предполагают рефлексию, тогда как сходство, по его мнению, принадлежит к естественным отношениям, действующим на наш ум «спокойно», но неотвратимо [2]. «Пусть философ чванится точностью сколько ему угодно... я осмеливаюсь, однако, бросить ему вызов: пусть сделает хотя бы один шаг в своей области без помощи сходства. Пусть бросят хотя бы один взгляд на метафизическую сторону наук, даже наименее отвлеченных, и пусть мне скажут, могут ли общие индуктивные положения, извлекаемые из частных фактов, или же, скорее, даже роды, виды и все абстрактные понятия образовываться иначе, чем посредством сходства» [3]. На внешней кайме знания подобие оказывается той едва намеченной формой, тем зачаточным отношением, которое познание, во всей его широте, должно скрыть, но которое неизбывно сохраняется под ним как немая и неизгладимая необходимость.

Как и в XVI веке, сходство и знак неотвратимо взывают друг к другу, но по-новому: подобие не нуждается больше в примете для обнаружения своей тайны; теперь оно представляет собой недифференцированную, подвижную и неустойчивую основу, на которой познание может устанавливать свои отношения, свои измерения и свои тождества. Следовательно, двойная инверсия: потому что именно знак и вместе с ним все дискурсивное познание требуют в качестве своей основы подобия и потому, что речь идет не о том, чтобы обнаружить предваряющее познание содержание, а о том, чтобы дать такое содержание, которое могло бы предоставить место для применения форм познания. Если в XVI веке сходство было фундаментальным отношением бытия к самому себе, преломлением мира, в классическую эпоху оно является наиболее простой формой,

---

[1] Hobbes. Logique (перевод Дестю де Траси, см.: Destutt de Tracy. Éléments d'Ideologie, Paris, 1805, t. III, p. 599).

[2] Hume. Essai sur la nature humaine, Paris, 1946, t. I, p. 75—80.

[3] Merian. Réflexions philosophiques sur la ressemblance, 1767, p. 3, 4.

в которой обнаруживается все подлежащее познанию и которая является наиболее удаленной от самого познания. Именно посредством сходства представление может быть познано, то есть сравнено с представлениями, которые могут быть ему подобными, может анализироваться в элементах (которые являются общими у него с другими представлениями), комбинироваться с теми из них, которые могут представлять собой частичные тождества, и распределяться в конечном счете в упорядоченной таблице. Подобие в классической философии (то есть в философии анализа) играет роль, симметричную с той, которую будет играть различение в критической мысли и в философиях суждения.

В этом положении предела и условия (того, без чего и вне чего невозможно познание) сходство располагается в сфере воображения или же, более точно, оно обнаруживается лишь благодаря воображению, и обратно, воображение проявляется, лишь опираясь на подобие. Действительно, если бы в непрерываемой цепи представления предполагались наиболее простые впечатления, не обладающие даже в малейшей степени сходством, то не имелось бы никакой возможности для того, чтобы второе представление напоминало о первом, заставляя его вновь обнаружиться и утвердить, таким образом, свое повторное представление в сфере воображения. В этом случае впечатления следовали бы в самой общей различенности, настолько общей, что она даже не могла бы восприниматься, так как никогда представление не имело бы повода задержаться на месте, восстанавливая при этом старое представление и примыкая к нему для того, чтобы дать возможность сравнения. В этом случае даже ничтожное тождество, необходимое для какой бы то ни было дифференциации, не было бы дано. Непрерывное изменение развертывалось бы без всякого ориентира в непрерывном однообразии. Если бы в представлении не имелось скрытой возможности возобновления прошлого впечатления, то ни одно из них не обнаружилось бы как подобное или неподобное предшествующему впечатлению. Эта сила вызывать представление вновь обусловливает по меньшей мере возможность выявления как квазиподобных (как соседей и современников, как существующих почти тем же самым образом) двух впечатлений, одно из которых присутствует в настоящий момент, в то время как другое, возможно, уже в течение длительного времени перестало существовать. Без воображения не имелось бы сходства между вещами.

Итак, двоякое требование: необходимо, чтобы в представленных вещах слышался настойчивый шепот сходства; необходимо, чтобы представление всегда могло стать прибежищем воображения. Ни одно из этих требований не может быть отделено от другого, которое его дополняет и ему противостоит. Отсюда два направления анализа, которые сохранялись на про-

тяжении всей классической эпохи и не прекращали своего сближения, пока во второй половине XVIII века не выразили в конце концов общую для них истину в Идеологии. С одной стороны, имеется анализ, учитывающий превращение серии представлений в неактуальную, но синхронную таблицу сравнений: анализ впечатления, воспоминания, воображения, памяти, всей этой непроизвольной основы, которая является как бы механикой образа во времени. С другой стороны, имеется анализ, учитывающий сходство вещей,— сходство до их упорядочивания, до их разложения на тождественные и различающиеся элементы, до повторения в таблице их разрозненных подобий: почему, однако, вещи предстают в их спутанности, в смеси, в переплетении, в котором их существенный порядок искажен, хотя и достаточно видим еще для того, чтобы просвечивать под формой сходств, смутных подобий, случаев, содержащих намек для бдительной памяти? Первая серия проблем в основном соответствует *аналитике воображения,* как положительной способности превращать линейное время представления в одновременное пространство виртуальных элементов; вторая соответствует в основном *анализу природы,* вместе с пробелами, беспорядками, запутывающими таблицу существ и раздробляющими ее на ряд представлений, смутно и отдаленно сходствующих между собой.

Однако два этих противопоставленных друг другу момента (один, негативный, беспорядка природы во впечатлениях, другой, позитивный, возможности воссоздать порядок, исходя из этих впечатлений) обретают свое единство в идее «генезиса», причем двумя возможными способами. Или негативный момент (момент беспорядка, смутного сходства) приписан самому воображению, осуществляющему тогда двойную функцию: если оно может посредством одного лишь удвоения представления восстановить порядок, то это именно в той мере, в какой оно мешало бы непосредственно воспринимать тождества и различия вещей в их аналитической истине. Сила воображения есть лишь изнанка, или оборотная сторона, его недостатка. Воображение в человеке соединяет душу и тело. Именно в этой его сути оно анализировалось Декартом, Мальбраншем, Спинозой как одновременно место заблуждения и способность доходить до истины даже математическим путем. Эти мыслители обнаруживали в нем знак конечности, являющийся или знаком его выпадения за пределы умопостигаемого пространства, или же знаком ограниченной природы. Напротив, позитивный момент воображения может быть приписан смутному сходству, неопределенному шепоту подобий. Это — беспорядок природы, обусловленный ее собственной историей, ее катастрофами или, может быть, просто ее сложным многообразием, которое способно открывать представлению лишь сходные между собой вещи. Так что представление, всегда связанное с близкими между

собой содержаниями, повторяется, вызывается снова, естественным образом замыкается в себе, вызывает почти тождественные впечатления и порождает воображение. Именно в этом бурлении многообразной природы, скрытно и непостижимо возобновляющейся каждое мгновение, в загадочном бытии природы, до всякого порядка сходствующей с самой собой, Кондильяк и Юм попытались усмотреть связь сходства и воображения. Они дали радикально противоположные решения, которые, однако, отвечают на один и тот же вопрос. Во всяком случае, понятно, что второй тип анализа может с легкостью развернуться в мифической форме первого человека (Руссо), или пробуждающегося сознания (Кондильяк), или стороннего наблюдателя, заброшенного в мир (Юм); именно этот генезис занял место самого Генезиса [1].

Еще одно замечание. Если в классическую эпоху понятия природы и человеческой природы имеют определенное значение, то это вовсе не потому, что внезапно была открыта в качестве пространства эмпирических исследований эта немая, неиссякаемо богатая сила, называемая природой, или что внутри этой обширной природы была выделена одна маленькая специфическая и сложная область, которую назовут природой человека. Фактически функционирование этих двух понятий укрепляет принадлежность друг к другу, взаимную связь воображения и сходства. Несомненно, что воображение является лишь одним из свойств человеческой природы, а сходство — одним из проявлений природы. Но, следуя археологической сети отношений, дающей свои законы классическому мышлению, мы видим, что человеческая природа немного выходит за рамки представления, что и позволяет ей представлять себя (в этом вся человеческая природа: она находится вне представления для того, чтобы вновь предстать в пустом пространстве, отделяющем присутствие представления и это «пред» от его повторения), и что природа создает неуловимые помехи представлению, в результате чего сходство воспринимается прежде, чем различается порядок тождеств. Природа и человеческая природа, в общей конфигурации *эпистемы,* делают возможной стыковку сходства и воображения, что обосновывает и порождает все эмпирические науки о порядке.

В XVI веке сходство было связано с системой знаков, причем именно их истолкование открывало пространство для конкретных областей познания. Начиная с XVII века сходство было отброшено к рубежам знания, в сторону его самых нижних и скромных границ, где оно связывается с воображением, с не-

---

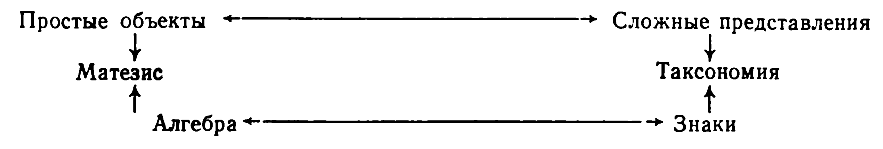
[1] Здесь игра слов: фр. слово «la genèse» означает генезис, происхождение и др. «La Genèse» означает Бытие, Книга Бытия (в Библии). — *Прим. перев.*

определенными повторениями, со смутными аналогиями. И, вместо того чтобы привести к науке истолкования, сходство полагает генезис, который восходит от грубых форм Тождественного к великим таблицам знания, развитым согласно формам тождества, различия и порядка. Выдвинутый в XVII веке проект науки о порядке требовал дополнения его генезисом познания, как он действительно и без перерывов осуществлялся от Локка до Идеологии.

6. «МАТЕЗИС» И «ТАКСОНОМИЯ»

Проект всеобщей науки о порядке, теория знаков, анализирующая представление, размещение в упорядоченных таблицах тождеств и различий — таким образом в классическую эпоху конституировалось то пространство эмпирического, которого не существовало вплоть до конца эпохи Возрождения и которое будет обречено на исчезновение с начала XIX века. Теперь для нас нелегко восстановить это пространство, так основательно прикрытое системой позитивностей, к которой принадлежит наше знание, что долгое время оно оставалось незамеченным. Оно деформировалось, маскировалось посредством наших категорий и расчленений. Хотят воссоздать то, что в XVII и в XVIII столетиях было якобы «науками о жизни», о «природе» или о «человеке», забывая, однако, что ни человек, ни жизнь, ни природа отнюдь не являются сферами, спонтанно и пассивно предоставленными любопытству знания.

Возможность классической *эпистемы* как целого полагается прежде всего отношением к познанию порядка. Когда дело идет об упорядочивании простых объектов, обращаются к *матезису,* универсальным методом которого является Алгебра. Когда же дело касается упорядочивания сложных объектов (представлений вообще, тех, что даны в опыте), то необходимо установить *таксономию* и сконструировать для этого систему знаков. В плане упорядочивания сложных объектов знаки выполняют ту же функцию, что и алгебра в упорядочивании простых объектов. Но поскольку эмпирические представления должны анализироваться на языке простых объектов, постольку, очевидно, *таксономия* целиком и полностью соответствует *матезису.* Но и наоборот, поскольку восприятие очевидностей — всего лишь частный случай представления вообще, постольку можно сказать, что *матезис* есть лишь частный случай *таксономии.* Точно так же и знаки, установленные самим мышлением, образуют как бы алгебру сложных представлений, а алгебра в свою очередь есть метод, дающий простым объектам знаки и позволяющий оперировать с ними. Таким образом, имеется следующая схема:



Но это не все. Таксономия предполагает, кроме того, определенный континуум вещей (непрерывность, полноту бытия) и определенную силу воображения, которое показывает то, чего нет, но позволяет тем самым выявить непрерывное. Возможность науки об эмпирических порядках требует, таким образом, анализа познания — анализа, долженствующего показать, каким образом скрытая (и как бы затененная) непрерывность бытия может воспроизводиться во временнóй связи прерывных представлений. Отсюда возникает необходимость, присущая всей классической эпохе, исследовать происхождение знаний. На деле эти эмпирические исследования не противостоят проекту универсального *матезиса* так, как скептицизм — рационализму. Эти исследования развивались в рамках требований знания, данного не как опыт Тождественного, но как установление Порядка. Таким образом, на двух крайних полюсах классической *эпистемы* находятся *матезис* как наука о вычислимом порядке и *генезис* как анализ образования порядков, исходя из эмпирических последовательностей. В первом случае используется символика возможного оперирования с тождествами и различиями, а во втором — анализируются признаки, постепенно раскрываемые благодаря сходству вещей и возвратным движениям воображения. Область знаков, пронизывающих собой всю сферу эмпирического представления, но не выходящих никогда за ее пределы, располагается между *матезисом* и *генезисом*. Между исчислением и генезисом располагается пространство *таблицы*. В этом знании речь идет о том, чтобы определить посредством знака все, что может нам дать наше представление: восприятия, мысли, желания. Эти знаки должны иметь ценность как признаки, то есть выражать совокупность представления в отчетливо различенных плоскостях, отделенных друг от друга посредством приданных им черт. Эти знаки устанавливают также систему одновременности, согласно которой представления обнаруживают свою близость и удаленность, соседство и отстранение друг от друга, следовательно, такую сетку отношений, которая вне хронологии обнаруживает их родство и полагает в непрерывном пространстве их отношения порядка. Таким способом вырисовывается картина тождества и различий.

Именно в этой области располагается *естественная история*, наука о признаках, выражающих непрерывность и сложность природы. В этой же области располагается также *теория денег*

и *стоимости* — наука о знаках, опосредствующих обмен и позволяющих установить эквивалентности между потребностями или желаниями людей. Наконец, здесь же размещается *Всеобщая грамматика* — наука о знаках, посредством которых люди перегруппировывают своеобразие своих восприятий и расчленяют непрерывное движение своих мыслей. Несмотря на различия между ними, эти три области знания существовали в классическую эпоху лишь в той мере, в какой между исчислением равенств и генезисом представлений утверждало себя фундаментальное пространство таблицы.

Мы видим, что эти три понятия — *матезис, таксономия, генезис* — означают не столько отдельные области, сколько прочную сеть принадлежностей, определяющую всеобщую конфигурацию знания в классическую эпоху. *Таксономия* не противостоит *матезису,* а располагается в нем и вычленяется из него, так как она тоже является наукой о порядке — качественным *матезисом.* Однако *матезис,* понимаемый в строгом смысле слова, является наукой о равенствах, следовательно, об определениях и суждениях; это наука об *истине. Таксономия* имеет дело с тождествами и различиями, это наука о сочленениях и классах, это знание *существ.* Генезис размещается внутри *таксономии* или по крайней мере находит в ней свою первую возможность. Однако *таксономия* устанавливает таблицу видимых различий; генезис же предполагает последовательность серии; таксономия имеет дело со знаками в их пространственной одновременности, как и синтаксис; генезис распределяет знаки в таком аналоге времени, как хронология. По отношению к *матезису таксономия* функционирует так, как онтология по отношению к апофантике; а по отношению к генезису она функционирует так, как семиология по отношению к истории. Следовательно, она определяет общий закон существ и в то же время условия их познания. Отсюда следует то обстоятельство, что теория знаков в классическую эпоху могла совмещать одновременно и догматическую по характеру науку, выдававшую себя за познание самой природы, и философию представления, с течением времени становившуюся все более и более номиналистской и скептической. Отсюда также следует то обстоятельство, что подобная конфигурация знания исчезла до такой степени, что последующие эпохи утратили даже память о ее существовании. А после кантовской критики и всего того, что произошло в конце XVIII века в западной культуре, установилось расчленение нового типа: с одной стороны, *матезис* перегруппировался, образовав онтологию и апофантику, причем его господство в формальных дисциплинах продолжалось вплоть до нашего времени; с другой стороны, история и семиология (поглощенная, впрочем, историей) соединились в те дисциплины истолкования, которые проявили свои возможности от Шлейермахера до Ницше и Фрейда.

В любом случае классическую *эпистему* в ее наиболее общей конфигурации можно определить как систему, в состав которой входят *матезис, таксономия* и *генетический анализ*. Науки всегда несут с собой проект, пусть даже отдаленный, исчерпывающего упорядочивания мира; они всегда устремлены к открытию простых элементов и их возрастающего усложнения; в своей стихии они представляют собой таблицу, раскладку познаний в соответствующей своему времени системе. *Таблица* является центральным элементом в знании XVII—XVIII веков. Что касается великих споров, занимавших тогдашнее мнение, то они, естественно, располагаются в узловых пунктах этой организации.

Конечно, можно писать историю мысли в классическую эпоху, беря эти споры за отправную точку или же в качестве тем. Однако в результате получится лишь история мнений, то есть выборов, произведенных сообразно индивидуальностям, определенным кругам, социальным группам. Именно здесь требуется метод анкетирования. Если же предполагается предпринять археологический анализ самого знания, то в таком случае не эти знаменитые споры должны послужить руководящей нитью при расчленении речи. Нужно воссоздать всеобщую систему мышления, сеть отношений которого в своей позитивности делает возможной игру одновременно высказываемых и кажущихся противоречивыми мнений. Именно эта сеть определяет условия возможности спора или же проблемы; именно она является носителем историчности знания. Если западный мир боролся за то, чтобы узнать, является ли жизнь лишь движением и оказывается ли природа достаточно упорядоченной, чтобы доказать бытие бога, то это не потому, что была поставлена какая-то проблема. Это имело место потому, что, рассеяв неопределенный круг знаков и сходств и прежде чем приступить к организации исторических и каузальных серий, *эпистема* западной культуры открыла пространство в таблице, которое она непрерывно пробегала, начиная с исчислимых форм порядка и кончая анализом самых сложных представлений. След от этого пробега воспринимается на исторической поверхности тем, споров, проблем и предпочтений мнения. Науки пересекали от края до края «пространство знания», которое разом раскрылось в XVII веке и которому предстояло быть закрытым сто пятьдесят лет спустя.

Это пространство таблицы теперь нужно проанализировать в тех пунктах, где оно выступает в наиболее ясной своей форме, то есть в теориях языка, классификации и денег.

Нам возразят, может быть, что само стремление анализировать сразу и целиком всеобщую грамматику, естественную историю и экономию, соотнося их с общей теорией знаков и представления, предполагает вопрос, который может возникнуть только в нашем веке. Несомненно, классическая эпоха не бо-

лее, чем любая другая, не могла очертить или определить общую систему своего знания. Однако эта система была достаточно жесткой для того, чтобы видимые формы знаний сами могли обрисовать свои сродства, как если бы методы, понятия, типы анализа, усвоенные навыки, умы и в конечном счете сами люди оказались несколько сдвинутыми со своего места той фундаментальной сетью отношений, которая определяла внутреннее, но неизбежное единство знания. История дала тысячи примеров этих сдвигов. Например, столько раз пройденный путь между теорией познания, теорией знаков и теорией грамматики: Пор-Рояль дал свою *Грамматику* в качестве естественного продолжения и дополнения своей *Логики*, с которой она связывалась общим анализом знаков; Кондильяк, Дестю де Траси, Жерандо соединили друг с другом разложение познания на его условия, или «элементы», и размышление о тех знаках, которым язык дает лишь наиболее видимое приложение и использование. Также путь между анализом представления и знаков и анализом богатства: физиократ Кене написал статью «Очевидность» для *Энциклопедии;* Кондильяк и Дестю в один ряд со своей теорией познания и языка поставили теорию торговли и экономии, имевшую для них политическое и также моральное значение; известно, что Тюрго написал статью «Этимология» для *Энциклопедии* и дал первое систематическое сопоставление денег и слов, а Адам Смит, помимо своего большого экономического произведения,— очерк о происхождении языков. Путь между теорией естественных классификаций и теориями языка: Адансон не только хотел издать искусственную и гомогенную номенклатуру в области ботаники, но и намечал (и частично осуществил) радикальную реорганизацию письменности, исходя из фонетических данных языка; Руссо оставил среди найденных после его смерти работ наброски по ботанике и трактат о происхождении языков.

Таким образом, вырисовывалась как бы нанесенная пунктиром великая сеть эмпирического знания — знания неколичественных порядков. И, может быть, не без оглядок, но настойчиво проводимое единство *Универсальной таксономии* со всей ясностью обнаруживается у Линнея тогда, когда он предполагает во всех конкретных областях природы или общества найти те же самые распределения и тот же самый порядок [1]. Пределом этого знания была бы совершенная прозрачность представлений по отношению к упорядочивающим их знакам.

---

[1] Linné. Philosophie botanique, § 155 et 256.

Глава IV

ГОВОРИТЬ

1. КРИТИКА И КОММЕНТАРИЙ

Для языка в классическую эпоху характерно одновременно господствующее и незаметное положение.

Господствующее постольку, поскольку слова получили задачу и возможность «представлять мысль». Но в данном случае представлять не означает выражать, давая четкий перевод, изготовлять какой-то дубликат, который в своих внешних формах мог бы в точности воспроизвести мысль. Представление надо понимать в узком смысле слова: язык представляет мысль так, как мысль представляет себя сама. Для того чтобы образовать язык или вдохнуть в него жизнь изнутри, требуется не существенный и изначальный акт обозначения, а только существующая в сердцевине представления присущая ему способность представлять самого себя, то есть анализировать самого себя, располагаясь часть за частью под взглядом рефлексии, и отсылать себя к своему заместителю, который его продолжает. В классическую эпоху все дано лишь через представление; однако тем самым никакой знак не возникает, никакое слово не высказывается, никакое слово или никакое предложение никогда не имеет в виду никакого содержания без игры представления, которое отстраняется от себя самого, раздваивается и отражается в другом, эквивалентном ему представлении. Представления не укореняются в мире, у которого они заимствовали свой смысл; сами по себе они выходят в пространство, которое им свойственно и внутренняя структура которого порождает смысл. И здесь, в этом промежутке, который представление устанавливает для себя самого, находится язык. Таким образом, слова не образуют тонкой пленки, дублирующей мысль со стороны фасада; они призывают мысль, указывают на нее, но прежде всего изнутри, среди всех этих представлений, представляющих другие представления. Классический язык гораздо ближе, чем это полагают,

к мысли, которую он должен обнаружить, но он не является ей параллельным; он включен в ее сеть и воткан в саму ткань, которую она развертывает. Язык — это не внешнее проявление мысли, но сама мысль.

И тем самым язык становится невидимым или почти невидимым. Во всяком случае, он стал настолько прозрачен для представления, что его собственное бытие перестает быть проблемой. Эпоха Возрождения останавливалась перед грубым фактом существования языка: в толще мира он был каким-то начертанием, смешанным с вещами или скрытым под ними, знаками, представленными на рукописях или на листках книг. И все эти настойчивые знаки взывали ко второму языку — языку комментария, толкования, учености — для того, чтобы заставить заговорить и привести наконец в движение спящий в них язык; бытие языка предшествовало, как бы с немым упрямством, тому, что можно было прочитать в нем, и словам, которые он заставлял звучать. Начиная с XVII века именно это целостное и странное существование языка оказывается устраненным. Оно не кажется больше скрытым в загадочности приметы: оно еще не оказывается развернутым в теории значения. До предела заостряя мысль, можно было бы сказать, что классического языка не существует, но что он функционирует: все его существование выражается в его роли в выражении представлений, оно ею точно ограничивается и в конце концов исчерпывается. Язык не имеет больше ни иного места, кроме представления, ни иной ценности, как в нем: он существует в том пространстве, которое представление может приводить в порядок.

Благодаря этому классический язык выявляет определенное отношение к себе самому, которое ранее не было ни возможным, ни даже мыслимым. Язык XVI века был по отношению к себе в положении непрерывного комментария, но комментарий может функционировать лишь при наличии языка, который безмолвно предшествует речи, посредством которой делается попытка заставить его заговорить. Чтобы комментировать, необходима предварительная безусловность текста. И наоборот, если мир есть какое-то переплетение примет и слов, то как говорить о нем иначе, чем в форме комментария? Начиная с классической эпохи язык разворачивается внутри представления и в том его раздвоении, которое его углубляет. Отныне исходный Текст стушевывается, а вместе с ним исчезает и все неисчерпаемое богатство слов, немое бытие которых было начертано на вещах; остается только представление, развертываясь в словесных знаках, являющихся его проявлением, и становясь благодаря этому *дискурсией*. Загадка речи, которую должен интерпретировать второй язык, как оказалось, заменяется существенной дискурсивностью представления: открытая возможность, еще нейтральная и индифферентная, которую, од-

нако, дискурсия будет стремиться осуществить и закрепить. Но когда эта дискурсия в свою очередь становится объектом языка, то не спрашивают, как она говорила что-то, не говоря этого явно, как она могла быть замкнутым в себе языком и скрытой речью. Исчезает стремление выявить ту великую загадочную речь, которая кроется под ее знаками. Теперь интересуются тем, как она функционирует: какие представления она выражает, какие элементы она вычленяет и выделяет, как она анализирует и синтезирует, какая схема замещений позволяет ей утвердить свою роль в анализе представлений. *Комментарий* уступил место *критике*.

Это новое отношение, устанавливаемое языком по отношению к себе самому, не является ни простым, ни односторонним. По-видимому, критика противостоит комментарию как анализ видимой формы раскрытию скрытого содержания. Но поскольку эта форма является формой представления, то критика может анализировать язык лишь в понятиях истины, точности, свойства или экспрессивной значимости. Отсюда проистекает сложная роль критики и двусмысленность, от которой она никогда не могла отделаться. Она обследует язык так, как если бы он был чистой функцией, совокупностью механизмов, великой автономной системой знаков. Но она не может в то же время не задавать ему вопрос о его истинности или ложности, о его прозрачности или туманности, то есть о характере присутствия того, что он говорит в словах, посредством которых он это представляет. Именно в связи с этой двойственной фундаментальной необходимостью мало-помалу обнаруживалось и в конце концов заняло известное место противопоставление содержания и формы. Но это противопоставление, несомненно, упрочилось с опозданием, когда в XIX веке критическое отношение в свою очередь оказалось несостоятельным. Критика в классическую эпоху занимается, без разложения и как бы целиком, ролью языка в анализе представлений. Она принимает в то время четыре различные формы, хотя и взаимосвязанные и сочлененные между собой. Прежде всего критика развертывается в рефлексивном плане как критика *слов:* невозможность построить науку или философию с имеющимся словарем; обнаружение общих терминов, смешивающих то, что является различным в представлении, и абстрактных терминов, разделяющих то, что должно оставаться единым; необходимость создания сокровищницы полностью аналитического языка. Критика обнаруживается также в грамматическом плане как анализ значений синтаксиса при выражении представлений, порядка слов, конструкции фраз: является ли язык более совершенным, когда он обладает склонениями или же системой предлогов? Какой порядок слов — свободный или строго определенный — является предпочтительным? Какой строй времен лучше выражает отношения последовательности? Критика развертывается

также в исследовании форм риторики: в анализе *фигур,* то есть типов речи с экспрессивным значением каждого из них, в анализе *тропов,* то есть различных отношений, которые слова могут поддерживать с одним и тем же содержанием представления (обозначение посредством части или целого, существенного или несущественного, события или обстоятельства, самой вещи или ее аналогов). Наконец, перед лицом существующего и уже выраженного в письме языка критика ставит своей задачей определить отношение языка к тому, что он представляет. Именно таким образом толкование религиозных текстов насыщалось начиная с XVII века критическими методами: действительно, речь не шла более о повторении того, что уже было в них сказано, а об определении того, посредством каких фигур и образов, следуя какому порядку, каким экспрессивным целям и, словом, какой истине такая-то речь была произнесена богом или пророками в той форме, в какой она нам была передана.

Таково в своем многообразии критическое измерение языка, которое необходимо возникает, когда язык вопрошает самого себя, начиная со своей функции. В классическую эпоху комментарий и критика резко противопоставляются друг другу. Говоря о языке в терминах представлений и истины, критика судит и профанирует его. Сохраняя язык, вторгающийся во всем своем бытии, и вопрошая его относительно его тайны, комментарий останавливается перед трудностями преодоления исходного текста; он ставит перед собой невозможную задачу, всегда возобновляемую, воспроизвести внутри себя рождение этого текста: комментарий фетишизирует текст. Эти два способа обоснования отношения языка к самому себе отныне вступают в соперничество между собой, из которого мы пока не нашли выхода. Возможно, что это соперничество все время усиливается. Дело в том, что литература как привилегированный объект критики после Малларме не перестала приближаться к тому, что есть язык в самом его бытии, и тем самым она требует второго языка, который обладал бы не формой критики, но формой комментария. И действительно, с XIX века все критические языки обременены толкованием, как толкования в классическую эпоху были обременены критическими методами. Тем не менее, пока вопрос о принадлежности языка к представлению не будет решен или по крайней мере обойден в рамках нашей культуры, все вторичные языки будут рассматриваться в альтернативе критики или комментария. И они будут до бесконечности развиваться в их неопределенности.

2. ВСЕОБЩАЯ ГРАММАТИКА

После устранения самостоятельного существования языка остается лишь его функционирование в представлении: остает-

ся его природа и свойства, присущие ему в качестве *дискурсии*, которая есть не более как само представление, представленное словесными знаками. Но какова же в таком случае специфика этих знаков и эта их странная способность, позволяющая им лучше, чем всем другим знакам, фиксировать представление, разлагать его и снова соединять? Какая черта отличает язык среди всех других систем знаков?

На первый взгляд слова можно определить через их произвольный или коллективный характер. В своей первооснове язык, как говорит Гоббс, представляет собой систему пометок, выбранную индивидами прежде всего для самих себя: посредством этих отметок они могут вызывать представления, связывать их, разъединять и оперировать с ними. Это пометки, навязанные сообществу договоренностью или насилием [1]; но в любом случае смысл слов принадлежит только представлению каждого индивида, и, сколько бы он ни принимался всеми, он не имеет другого существования, кроме как в мышлении индивидов, взятых поодиночке: «Слова являются знаками идей говорящего,— говорит Локк,— и никто не может применять их непосредственно как знаки для чего-то другого, чем идеи, которые он сам имеет в уме» [2]. Отличает язык от всех других знаков и позволяет ему играть в представлении решающую роль не столько то, что он является индивидуальным или коллективным, естественным или произвольным, сколько то, что язык анализирует представление согласно строго последовательному порядку: в самом деле, звуки могут артикулироваться лишь поодиночке, а язык не может представлять мысль сразу в ее целостности; необходимо, чтобы он ее расположил часть за частью в линейном порядке. Но этот порядок чужд представлению. Конечно, мысли следуют во времени друг за другом, но каждая из них образует какое-то единство, независимо от того, соглашаемся ли мы с Кондильяком [3], что все элементы представления даны в одно мгновение и лишь рефлексия может их выделить по одному, или с Дестю де Траси, полагавшим, что они следуют друг за другом настолько быстро, что практически невозможно ни наблюдать за ними, ни уловить их порядок [4]. Именно эти сконцентрированные представления нужно развернуть в предложениях: для моего взгляда, «свежесть присуща розе»; в моей речи я не могу избежать того, чтобы она ей предшествовала или следовала за ней [5]. Если бы ум был способен выражать идеи так, «как он их воспри-

---

[1] Hobbes. Logique, loc. cit., p. 607—608.

[2] Locke. Essai sur l'Entendenment humain, 2e éd., Amsterdam, 1729, p. 320—321.

[3] Condillac. Grammaire (Œuvres, t. V, p. 39—40).

[4] Destutt de Tracy. Éléments d'Idéologie, t. I (Paris, an IX).

[5] U. Domergue. Grammaire générale analitique (Paris, an VII), t. I, p. 10—11.

нимает», то, без всякого сомнения, он «выражал бы их все сразу»[1]. Но это совершенно невозможно, так как если «мысль — простое действие», то «ее высказывание — последовательное действие»[2]. В этом состоит специфика языка, отличающая его и от представления (представлением которого он, однако, в свою очередь является), и от знаков (к которым он принадлежит на равных правах). Язык не противостоит мышлению как внешнее — внутреннему или как экспрессия — рефлексии. Он не противостоит другим знакам — жестам, пантомимам, переводам, изображениям, эмблемам[3], как произвольное или коллективное — естественному или единичному. Но он противостоит им всем как последовательное — одновременному. По отношению к мышлению и знакам он то же самое, что и алгебра по отношению к геометрии: одновременное сравнение частей (или величин) он заменяет таким порядком, степени которого должны быть пройдены последовательно, одна за другой. Именно в этом строгом смысле язык оказывается *анализом* мысли: не простым расчленением, но основополагающим утверждением порядка в пространстве.

Именно здесь размещается та новая эпистемологическая область, которую классический век назвал «всеобщей грамматикой». Было бы ошибкой видеть в ней всего лишь чистое и простое приложение логики к теории языка. Но столь же ошибочно стремиться истолковать ее как предвосхищение лингвистики. *Всеобщая грамматика — это изучение словесного порядка в его отношении к одновременности, которую она должна представлять.* Таким образом, ее собственным объектом оказывается не мышление, не язык, а *дискурсия,* понимаемая как последовательность словесных знаков. Эта последовательность по отношению к одновременности представлений является искусственной, и в этой самой мере язык противостоит мышлению как обдуманное — непосредственному. Но тем не менее эта последовательность не является одной и той же во всех языках: некоторые языки помещают действие в центр фразы, другие — на конец, одни сначала называют основной объект представления, другие — сопровождающие обстоятельства. Как отмечает «Энциклопедия», иностранные языки становятся непрозрачными друг для друга и столь трудными для перевода именно из-за несовместимости их последовательности, а не только из-за различия слов[4]. По отношению к очевидному, необходимому и универсальному порядку, вводимому наукой, и в особенности алгеброй, в представление, язык является спонтанным, необдуманным; он является как бы естественным. Согласно точке

---

[1] Condillac. Grammaire (Œuvres, t. V, p. 336).

[2] Аббат Sicard. Élements de grammaire générale, 3e éd., Paris, 1808, t. II, p. 113.

[3] См. Destutt de Tracy. Éléments d'Ideologie, t. I, p. 261—266

[4] Статья «Язык» в «Энциклопедии».

зрения, с которой его рассматривают, язык столь же является уже проанализированным представлением, сколь и рефлексией в ее первоначальном состоянии. По правде говоря, он является конкретной связью представления с рефлексией. Он не столько орудие общения людей между собой, сколько тот путь, посредством которого представление необходимым образом сообщается с рефлексией. Именно поэтому *Всеобщая грамматика* приобрела такое значение для философии в течение XVIII века: она была целиком и спонтанно формой науки, как бы логикой, не контролируемой умом [1], и первым рациональным анализом мышления, то есть одним из самых первых разрывов с непосредственным. Она представляла собой как бы философию, присущую уму («какая только метафизика,— говорит Адам Смит,— не была необходима для образования малейшего из прилагательных») [2], и то, что вся философия должна была принять во внимание, чтобы найти среди столь различных возможностей выбора необходимый и очевидный порядок представления. Язык является исходной формой всякой рефлексии, первой темой всякой критики. Именно эту двусмысленную вещь, столь же широкую, как познание, но всегда присущую представлению, *Всеобщая грамматика* берет в качестве объекта.

Однако необходимо тут же сделать некоторые выводы.

1. Отчетливо видно, как в классическую эпоху разграничиваются науки о языке. С одной стороны, Риторика, рассуждающая о *тропах* и *фигурах*, то есть о способе, каким язык приобретает пространственную форму в словесных знаках; с другой — грамматика, рассуждающая о сочленении и порядке, то есть о способе, каким анализ представления располагается согласно последовательной серии. Риторика определяет пространственность представления, рождающуюся вместе с языком; Грамматика определяет для каждого языка порядок, который распределяет эту пространственность во времени. Вот почему, как это будет видно в дальнейшем, Грамматика предполагает риторическую природу даже у самых примитивных и спонтанных языков.

2. Грамматика, как рефлексия о языке вообще, обнаруживает отношение языка к универсальности. Это отношение может принимать две формы соответственно тому, что принимается во внимание — возможность *Универсального языка* или же *Универсальной дискурсии*. В классическую эпоху универсальным языком называют не тот примитивный, нетронутый и чистый язык, который мог бы восстановить — если бы этот язык можно было вновь найти, презрев все кары забвения,— суще-

---

[1] Condillac. Grammaire (Œuvres, t. V, p. 4—5, 67—73).

[2] Adam Smith. Considérations sur l'origine et la formation des langues, 1860, p. 410.

ствовавшее до вавилонского столпотворения взаимное понимание. Речь идет о таком языке, который был бы способен дать каждому представлению и каждому элементу каждого представления знак, посредством которого они могут быть обозначены однозначным образом; этот язык был бы также способен указать способ сочетания элементов в представлении и их взаимную связь; обладая инструментами, позволяющими указать все возможные отношения между частями представления, он мог бы благодаря этому охватить все возможные порядки. Являясь одновременно Характеристикой и Комбинаторикой, универсальный язык не реставрирует старый порядок: он изобретает знаки, синтаксис, грамматику, где весь мыслимый порядок должен найти свое место. Что касается Универсальной дискурсии, то она тоже не является единственным и неповторимым Текстом, хранящим в шифре своей тайны ключ к любому знанию; он, скорее, является возможностью определить естественное и необходимое движение ума от самых простых представлений до самых тонких анализов или до самых сложных соединений: эта дискурсия есть знание, расположенное в единственном и неповторимом порядке, предписанном ему его происхождением. Он обозревает все поле знаний, но, так сказать, подземно, для того, чтобы выявить их возможность, начиная с представления, показать их рождение и обнаружить их естественную, линейную и универсальную связь. Этим общим знаменателем, этой основой всех знаний, этим источником, обнаруживаемым в непрерывности дискурсии, является Идеология, язык, который на всем своем протяжении удваивает спонтанную нить познания: «Человек по природе своей всегда стремится к самому доступному и самому скорому результату. Прежде всего он думает о своих потребностях, потом о своих удовольствиях. Он занимается сельским хозяйством, медициной, войной, практической политикой, потом поэзией и искусством, прежде чем думать о философии; и когда он обращается к самому себе и начинает размышлять, он предписывает правила своему суждению — это логика, своим речам — это грамматика, своим желаниям — это мораль. Он считает себя в таком случае на вершине теории»; однако он замечает, что все эти операции имеют «один общий источник» и что «этот единственный центр всех истин есть познание его интеллектуальных способностей» [1].

Универсальная Характеристика и Идеология противостоят друг другу как универсальность языка вообще (он развертывает все возможные порядки в одновременности одной основной таблицы) и универсальность исчерпывающей дискурсии (она воссоздает неповторимый и значимый генезис каждого из всех возможных познаний в их сцеплении). Однако их проект и их

---

[1] Destutt de Tracy. Eléments d'Idéologie, préface, t. I, p. 2.

общая возможность коренятся в приписываемой классической эпохой языку способности: давать знаки, адекватные всем представлениям, какими бы они ни были, и устанавливать между ними все возможные связи. Язык с полным правом является универсальным элементом в той мере, в какой он может представлять все представления. Должен существовать язык (или по крайней мере может), который собирает в своих словах тотальность мира, и наоборот, мир, как тотальность представимого, должен обладать способностью стать в своей совокупности Энциклопедией. И великая мечта Шарля Бонне выявляет здесь то, чем является язык в своей связности и в своей принадлежности представлению. «Мне нравится рассматривать несметное множество Миров как множество книг, собрание которых образует огромную Библиотеку Вселенной или истинную универсальную Энциклопедию. Я сознаю, что чудесная градация, имеющаяся среди этих различных миров, облегчает высшим умам, которым было дано их обозревать или, скорее, читать, достижение истин любого рода, которые содержит в себе и вкладывает в их познание этот порядок и это последовательное развитие, составляющие их самую существенную красоту. Но эти небесные Энциклопедисты не владеют все в одинаковой степени Энциклопедией Вселенной; одни из них владеют лишь несколькими ее областями, другие владеют большим их числом, третьи схватывают еще больше, но все они обладают вечностью для роста и совершенствования своих знаний и развития всех своих способностей» [1]. На основе этой абсолютной Энциклопедии люди создают промежуточные формы сложной и ограниченной универсальности: алфавитные Энциклопедии, размещающие возможно большее количество знаний в произвольном буквенном порядке; пазиграфии, позволяющие записывать согласно одной и той же системе фигур все языки мира [2], поливалентные лексики, устанавливающие синонимы между более или менее значительным числом языков; наконец, толковые энциклопедии, претендующие «в меру возможности на то, чтобы раскрыть порядок и последовательное развитие человеческих знаний», исследуя «их происхождение и связь, причины, приводящие к их возникновению, и их отличительные особенности» [3]. Каким бы частным ни был характер всех этих проектов, какими бы ни были эмпирические обстоятельства их разработки, основа их возможности — в классической *эпистеме;* дело в том, что если бытие языка всецело сводилось к его функционированию в представлении, то последнее соотносилось с универсальностью лишь через посредство языка.

---

[1] Ch. Bornet. Contemplations de la nature (Œuvres complètes, t. IV, p. 136, note).

[2] Cf. Destutt de Tracy. Mémoires de l'Académie des Sciences morales et politiques, t. III, p. 535.

[3] D'Alembert. Discours préliminaire de l'Encyclopédie.

3. Познание и язык тесно переплетены между собой. В представлении они находят один и тот же источник и один и тот же принцип функционирования; они опираются друг на друга, беспрестанно дополняют и критикуют друг друга. В наиболее общей форме знать и говорить означает анализировать одновременность представления, различать его элементы, устанавливать составляющие его отношения, возможные последовательности, согласно которым их можно развивать: ум познает и говорит в том же самом своем движении, «посредством одних и тех же процессов учатся говорить и открывают или принципы системы мира, или принципы действий человеческого ума, то есть все то, что является высшим в наших познаниях» [1]. Однако язык является познанием лишь в неосознанной форме; он навязывает себя извне индивидам, которых он направляет волей-неволей к конкретным или абстрактным, точным или малообоснованным понятиям; познание, напротив, является как бы языком, каждое слово которого было бы изучено и каждое отношение проверено. Знать — значит говорить так, как нужно, и так, как это предписывает определенный подход ума; говорить — значит знать нечто и руководствоваться тем образцом, который навязан окружающими людьми. Науки — это хорошо организованные языки в той же мере, в какой языки — это еще не разработанные науки. Любой язык, таким образом, нуждается в переделке: то есть в объяснении и обсуждении, исходя из того аналитического порядка, которому ни один из них не следует в точности; он также нуждается в известном упорядочивании, чтобы последовательность знаний могла обнаружиться с полной ясностью, без темных мест и пропусков. Итак, самой природе грамматики присуще быть предписанием вовсе не потому, что она хотела бы внушить нормы изящного языка, верного правилам вкуса, но потому, что она соотносит радикальную возможность говорить с упорядоченностью представления. Дестю де Траси как-то заметил, что в XVIII веке лучшие трактаты по логике были написаны грамматистами. Это означает, что предписания грамматики были аналитического, а не эстетического порядка.

Эта принадлежность языка к знанию высвобождает целое историческое пространство, какого в предшествующие эпохи не существовало. Становится возможным нечто вроде истории познания. Дело в том, что если язык представляет собой спонтанную науку, темную для самой себя и неумелую, то он зато совершенствуется посредством знаний, которые не могут выражаться в его словах, не оставив в них своего следа; язык представляет собой как бы пустое пространство для их содержания. Языки, как несовершенное знание, хранят верную память о его усовершенствовании. Они вводят в заблуждение, но они же от-

---

[1] Destutt de Tracy. Éléments d'Ideologie, t. I, p. 24.

мечают все, что усвоили. Благодаря своему беспорядочному порядку они порождают ложные идеи; однако верные идеи оставляют в них неизгладимый отпечаток порядка, который не мог бы возникнуть лишь по воле случая. Цивилизации и народы оставляют нам в качестве памятников своего мышления не столько тексты, сколько словари и синтаксисы, скорее звуки своих языков, чем слова, которые они произносили, в меньшей мере свои речи, чем то, что сделало их возможными, то есть саму дискурсивность их языка. «Язык народа дает его словарь; а его словарь — достаточно верная библия всех познаний этого народа; только на основе сравнения словаря какой-либо нации в различные времена можно было бы составить представление о ее успехах. Каждая наука обладает своим названием, каждое понятие в науке — своим, все известное в природе обозначено так же, как все изобретаемое в искусствах; то же самое относится к явлениям, приемам деятельности, орудиям»[1]. Благодаря этому возникает возможность создания истории свободы и рабства на основе языков[2] или еще истории мнений, предубеждений, предрассудков, верований всякого рода, о которых сочинения всегда свидетельствуют гораздо меньше, чем сами слова[3]. Благодаря этому рождается проект создания энциклопедии «наук и ремесел», которая не будет придерживаться последовательного развития самих познаний, а изберет форму языка, разместится внутри открытого в словах пространства. Именно здесь грядущие эпохи будут непременно искать то, что мы знали и о чем думали, так как слова, в их грубом расчленении, располагаются на той промежуточной линии, вдоль которой наука соседствует с восприятием, а рефлексия — с образами. В словах все, что воображается, становится знанием, и, напротив, это знание становится тем, что повседневно представляется. Старое отношение к *тексту,* посредством чего эпоха Возрождения определяла эрудицию, теперь изменилось; в классическую эпоху оно стало отношением к чистой стихии *языка.*

Мы видим, как освещается та ясная стихия, в которой с полным правом сообщаются между собой язык и познание, хорошо построенная речь и знание, универсальный язык и анализ мышления, история людей и наука о языке. Даже когда знание эпохи Возрождения предназначалось к публикации, все равно оно располагалось в закрытом пространстве. «Академия» была замкнутым кругом, отбрасывающим на поверхность со-

---

[1] Diderot. Article "Encyclopédia" de l'Encyclopédia, t. V, p. 637.

[2] Rousseau. Essai sur l'origine des langues (Œuvres, Paris, 1826, t. XIII, p. 220—221).

[3] Cf. Michaelis. De l'influence des opinions sur le langage, 1759, Paris, 1762. Известно, что одним словом δόξα греки обозначали славу и мнение; выражением das liebe Gewitter германцы высказывали свою веру в полезные свойства грозы (p. 24, p. 40).

циальных конфигураций преимущественно труднодоступную форму знания. Первоочередной задачей этого знания была задача заставить заговорить немые знаки; для этого нужно было распознать их формы, истолковать и переписать их в других знаках, которые в свою очередь должны были быть расшифрованы; даже раскрытие тайны не избавляло от той склонности к придиркам, которые делали его столь трудным и столь дорогим. В классическую эпоху «познавать» и «говорить» переплетаются между собой, образуя одну нить; и для знания, и для языка речь идет о том, чтобы дать представлению знаки, посредством которых можно было бы его развернуть согласно необходимому и очевидному порядку. Знание XVI века, будучи высказанным, было тайной, но разделенной. Знание XVII и XVIII веков в своих скрытых формах является дискурсией, прикрытой завесой. Самой изначальной сущностью науки является ее вхождение в систему словесных связей [1], а сущностью языка — с его первого слова — быть познанием. В строгом смысле слова, говорить, освещать и знать — *однопорядковые* вещи. Интерес классической эпохи к науке, гласность ее споров, ее исключительно эзотерический характер, ее доступность для непосвященных, астрономия Фонтенеля, Ньютон, прочитанный Вольтером, — все это, несомненно, всего лишь социологическое явление, не вызвавшее никаких изменений в истории мысли, никак не повлиявшее на процесс становления знания. Это явление объясняет кое-что лишь на доксографическом уровне, на котором его и надлежит рассматривать. Однако условие его возможности находится здесь, то есть во взаимной принадлежности друг к другу знания и языка. Позднее, в XIX веке, эта связь исчезнет, а перед лицом замкнутого на себе самом знания останется чистый язык, ставший в своем бытии и в своей функции загадочным,— нечто такое, что начиная с этого времени называется *Литературой.* Между ними до бесконечности будут развертываться промежуточные языки, производные или, если угодно, павшие,— столь же языки знания, сколь и литературных произведений.

4. Поскольку язык стал анализом и порядком, он завязывает со временем до сих неизвестные отношения. XVI век предполагал, что языки в ходе истории следовали друг за другом и один из них мог при этом порождать другой. Наиболее древние были основными языками. Из всех языков самым архаическим, поскольку это был язык всевышнего, когда он обращался к людям, считался древнееврейский язык, породивший древнесирийский и арабский; затем пришел греческий, от кото-

[1] Считается (см., например, W a r b u w t o n. Essai sur les hiéroglyphes), что знание древних, и в особенности египтян, не было сначала тайным, а потом доступным, но что построенное сначала сообща, оно затем было конфисковано, скрыто от глаз и искажено жрецами. Эзотеризм, будучи далеко не первой формой знания, является лишь его искажением.

рого произошли как коптский, так и египетский; с латинским в родстве были итальянский, испанский и французский; наконец, из «тевтонского» произошли немецкий, английский и фламандский[1]. Начиная с XVII века отношение языка ко времени изменяется: теперь уже время не располагает языки один за другим во всемирной истории; отныне языки развертывают представления и слова согласно последовательности, закон которой они определяют сами. Каждый язык определяет свою специфичность посредством этого внутреннего порядка и места, которое он предназначает словам, а не посредством своего места в историческом ряду. Время для языка является его внутренним способом анализа, а не местом его рождения. Отсюда столь незначительный интерес, проявляемый в классическую эпоху к хронологической филиации, вплоть до ее отрицания, вопреки всякой «очевидности» — речь идет о нашей очевидности, — родства итальянского и французского с латынью[2]. Исторические ряды, которые существовали в XVI веке и вновь возникнут в XIX, замещены типологиями — типологиями порядка. Имеется группа языков, ставящих на первое место предмет, о котором говорят; затем действие, которое он совершает или испытывает; наконец, агенс, на который этот предмет действует: например, французский, английский, испанский.

Наряду с ней имеется группа языков, которые «на первое место ставят то действие, то предмет действия, то определение или обстоятельство»: например, латинский или «словенский», в которых функция слова указывается не местом, но его флексией. Наконец, третья группа образована смешанными языками (как греческий или тевтонский), «которые примыкают к двум другим группам, обладая артиклем и падежами»[3]. Но нужно хорошо усвоить то, что не присутствие или отсутствие флексий определяет для каждого языка возможный или необходимый порядок его слов. Именно порядок как анализ и последовательный ряд представлений создает предварительное условие функционирования языка и предписывает использование склонений или артиклей. Языки, следующие порядку «воображения и интереса», не определяют постоянного места для слов: они вынуждены их обозначать флексиями (это — «транспозитивные» языки). Если же, напротив, они следуют единообразному порядку рефлексии, им достаточно посредством артикля указать число и род существительных, причем

---

[1] E. Guichard. Harmonie éthymologique, 1606. Ср. классификацию того же типа у Скалигера (Diatribe de Europaeorum linguis) или у Уилкинса (An essay towards real character, London, 1668, p. 3 и сл.).

[2] Le Blan. Théorie nouvelle de la parole, Paris, 1750. Латинский язык передал итальянскому, испанскому и французскому всего лишь «несколько слов».

[3] Аббат Girard. Les Vrais Principes de la lanque française, Paris, 1747, t. I, p. 22—25.

место в аналитической упорядоченности само по себе обладает функциональной значимостью: это — «аналоговые» языки [1]. Языки объединяются друг с другом и отличаются друг от друга согласно таблице возможных типов последовательности. Будучи синхронной, эта таблица подсказывает, какие из языков были самыми древними. Действительно, можно предположить, что наиболее спонтанный порядок (порядок образов и страстей) должен предшествовать наиболее осознанному (порядок логики): внешняя датировка определяется внутренними формами анализа и порядка. Время стало в языке внутренним элементом.

Что касается самой истории языков, то она есть не более чем эрозия или случайность, введение, встреча и смесь различных элементов; она не обладает ни законом, ни движением, ни необходимостью. Как, например, был образован греческий язык? «Это финикийские купцы, авантюристы из Фригии, Македонии и Иллирии, галаты, скифы, шайки изгнанников или беглецов обременили первооснову греческого языка столькими видами бесчисленных частиц и столькими диалектами» [2]. Что касается французского языка, то он составлен из латинских и готских существительных, из галльских оборотов и конструкций, из арабских артиклей и цифр, из слов, заимствованных у англичан и итальянцев по случаю путешествий, войн или торговых соглашений [3]. Языки развиваются под действием миграций, побед и поражений, мод, обменов, но отнюдь не в силу историчности, которую они якобы несут в себе. Они не подчиняются никакому внутреннему принципу развертывания; они сами развертывают вдоль какой-то линии представления и их элементы. Если для языков и имеется какое-то достоверное время, то его надо искать не извне, не в истории, а в расположении слов, в глубинах дискурсии.

Теперь можно очертить эпистемологическое поле Всеобщей грамматики, возникшее во второй половине XVII века и исчезнувшее в последних годах следующего. Всеобщая грамматика ни в коем случае не есть сравнительная грамматика: она не рассматривает сближения между языками в качестве своего объекта, она их не использует в качестве метода. Ее всеобщность состоит не в нахождении собственно грамматических законов, которые были бы общими для всех лингвистических областей и выявляли бы, в идеальном и необходимом единстве, структуру любого возможного языка; если она является всеобщей, то это в той мере, в какой она способна выявить под пра-

---

[1] Относительно этой проблемы и поднятых по поводу ее дискуссий см.: Bauzée. Grammaire générale, Paris, 1767; аббат Batteux. Nouvel examen du préjugé de l'inversion, Paris, 1767; аббат d'Olivet. Remarques sur la langue française, Paris, 1771.

[2] Аббат Pluche. La Mécanique des langues, rééd. de 1811, p. 26.

[3] Id., ibid., p. 23.

вилами грамматики, но на уровне их основы, функцию дискурсии в анализе представлений — будь она вертикальной функцией, обозначающей представленное, или горизонтальной, связывающей его тем же самым образом, что и мысль. Поскольку она выявляет язык как представление, сочленяющееся с другим представлением, то она с полным правом является «всеобщей»: то, о чем она рассуждает,— это внутреннее раздвоение представления. Но поскольку это сочленение может создаваться многими различными способами, постольку будут иметься, как это ни парадоксально, различные всеобщие грамматики: всеобщая грамматика французского, английского, латинского, немецкого и т. д.[1]. Всеобщая грамматика не стремится определить законы всех языков, она рассматривает поочередно каждый особый язык как способ сочленения мысли с самой собой. В любом отдельно взятом языке представление приписывает себе «характерные черты». Всеобщая грамматика определяет систему тождеств и различий, предполагающих и использующих эти спонтанные характерные черты. Она устанавливает *таксономию* каждого языка, то есть то, что обосновывает в каждом из них возможность говорить о чем-либо.

Отсюда возникают два направления, которые она обязательно развивает. Поскольку дискурсия связывает свои части так, как представление — свои элементы, всеобщая грамматика должна изучать функционирование слов в качестве представлений по отношению к другим словам; это предполагает анализ связи, соединяющей слова в единое целое (теория предложения и в особенности теория глагола), затем анализ различных типов слов и способа, каким они расчленяют представление и различаются друг от друга (теория расчленения). Но поскольку дискурсия есть не просто какая-то совокупность представлений, а удвоенное представление, которое тем самым обозначает другое — то самое, которое оно представляет,— всеобщая грамматика должна изучать способ, каким слова обозначают, то, что они высказывают, сначала в их первичном значении (теория происхождения и корня), а затем — в их непрерывной способности к перемещению, распространению, реорганизации (теория риторического пространства и теория деривации).

3. ТЕОРИЯ ГЛАГОЛА

В языке предложение есть то же, что представление в мышлении: его форма одновременно самая общая и самая элементарная, поскольку как только ее расчленяют, то обнару-

---

[1] Ср., например, Buffier. Grammaire française (Paris, 1723, nouv. éd. 1723). Именно поэтому в конце XVIII века выражение «философская грамматика» будут предпочитать выражению «всеобщая грамматика», которая «была бы грамматикой всех языков». D. Thiébault. Grammaire philosophique, Paris, 1802, t. 1, p. 6, 7.

живают уже не дискурсию, а ее элементы в разрозненном виде. Ниже предложения находятся слова, но не в них язык предстает в завершенной форме. Верно, что вначале человек издавал лишь простые крики, но они начали становиться языком лишь тогда, когда они уже содержали в себе — пусть лишь внутри своих односложных слов — отношение, устанавливающее порядок предложения. Крик отбивающегося от нападения первобытного человека становится настоящим словом лишь в том случае, если он не является больше побочным выражением его страдания и если он годится для выражения суждения или заявления типа: «я задыхаюсь» [1]. Создает слово как слово и возвышает его над криком и шумом спрятанное в нем предложение. Если дикарь из Авейрона не смог начать говорить, то это потому, что слова остались для него звуковыми знаками вещей и производимых ими в его уме впечатлений; они не получили значимости предложения. Он мог хорошо произнести слово «молоко» перед предлагаемой ему миской; это было лишь «смутное выражение этой питательной жидкости, содержащего ее сосуда и желания, объектом которого она была» [2]; никогда слово не становилось знаком представления вещи, так как оно никогда не обозначало, что молоко горячее, или что оно готово, или что его ждут. В самом деле, именно предложение освобождает звуковой сигнал от его непосредственных экспрессивных значений и суверенным образом утверждает его в его лингвистической возможности. Для классического мышления язык начинается там, где имеется не выражение, но дискурсия. Когда говорят «нет», своего отказа не выражают криком; в одном слове здесь сжато «целое предложение: . . .я не чувствую этого или я не верю в это» [3].

«Перейдем же прямо к предложению, существенному объекту грамматики» [4]. Здесь все функции языка сведены к трем необходимым для образования предложения элементам: подлежащему, определению и их связи. Кроме того, подлежащее и определение — одной природы, так как предложение утверждает, что одно тождественно другому или принадлежит ему: поэтому при определенных условиях возможен обмен их функций. Единственным, но решающим различием является необратимость глагола. «Во всяком предложении,— говорит Гоббс,— нужно рассматривать три момента, а именно оба имени, *подлежащее* и *сказуемое,* и связку, или копулу. Оба имени возбуждают в уме идею одной и той же вещи, а связка порождает идею причины, посредством которой эти имена оказались при-

---

[1] Destutt de Tracy. Éléments d'Idéologie, t. II, p. 87.

[2] J. Itard. Rapport sur les nouveaux dévelopements de Victor de l'Aveyron, 1806. Переиздано в: L. Malson. Les Enfants sauvages, Paris, 1964, p. 209.

[3] Destutt de Tracy. Éléments d'Idéologie, t. II, p. 60.

[4] U. Domergue. Grammaire générale analytigue, p. 34.

сущи этой вещи»[1]. Глагол является необходимым условием всякой речи, и там, где его не существует, по крайней мере скрытым образом, нельзя говорить о наличии языка. Все именные предложения характеризуются незримым присутствием глагола, причем Адам Смит[2] полагает, что в своей первоначальной форме язык состоял лишь из безличных глаголов типа: il pleut (идет дождь) или il tonne (гремит гром), и что от этого глагольного ядра отделились все другие части речи как производные и вторичные уточнения. Начало языка надо искать, где возникает глагол. Итак, этот глагол нужно трактовать как смешанное бытие, одновременно слово среди слов, рассматриваемое согласно тем же правилам, покорное, как и они, законам управления и согласования времен, а потом уже как нечто находящееся в стороне от них всех в области, которая является не областью речи, но областью, откуда говорят. Глагол находится на рубеже речи, на стыке того, что сказано, и того, что высказывается, то есть в точности там, где знаки начинают становиться языком.

Именно в этой функции и нужно исследовать язык, освобождая его от того, что беспрестанно его перегружало и затемняло, не останавливаясь при этом вместе с Аристотелем на том, что глагол означает времена (много других слов — наречий, прилагательных, существительных могут передавать временные значения), не останавливаясь также, как это сделал Скалигер, на том, что он выражает действия или страсти, в то время как существительные обозначают вещи и постоянные состояния (ибо как раз существует само это существительное «действие»). Не нужно придавать значение различным лицам глагола, как это делал Буксторф, так как определенным местоимениям самим по себе свойственно их обозначать. Но следует выявить сразу же с полной ясностью то, что конституирует глагол: глагол утверждает, то есть он указывает, «что речь, где это слово употребляется, есть речь человека, который не только понимает имена, но который выносит о них суждение»[3]. Предложение — и речь — имеется тогда, когда между двумя вещами утверждается атрибутивная связь, когда говорят, что это *есть* то[4]. Весь вид глагола сводится к одному, который означает *быть*. Все остальные тайно выполняют эту единственную функцию, но они и скрывают ее маскирующими определениями: здесь добавляются определения, и вместо того, чтобы сказать «я есть поющий», говорят «я пою»; здесь же добавляются и указания времени, и вместо того, чтобы говорить: «когда-то я есть поющий», говорят «я пел». Наконец, в некоторых языках

---

[1] Hobbes. Logique, loc. cit., p. 620.

[2] Adam Smith. Considerations sur l'origine et la formation des langues, p. 421.

[3] Logique de Port-Royal, p. 106—107.

[4] Condillac. Grammaire, p. 115.

глаголы интегрировали само подлежащее, так, например, римляне говорят не ego vivit, но vivo. Все это не что иное, как отложение и осаждение языка вокруг и над одной словесной, абсолютно незначительной, но существенной функцией; «имеется лишь глагол *быть*... пребывающий в этой своей простоте»[1]. Вся суть языка сосредоточивается в этом единственном слове. Без него все оставалось бы безмолвным, и люди, как некоторые животные, могли бы пользоваться своим голосом, но ни один из испущенных ими в лесу криков никогда не положил бы начало великой цепи языка.

В классическую эпоху грубое бытие языка — эта масса знаков, представленных в мире для того, чтобы мы могли задавать вопросы,— исчезло, но язык завязал с бытием новые связи, которые еще труднее уловить, так как теперь язык высказывает бытие и соединяется с ним посредством одного слова; в своей глубине язык его утверждает, и, однако, он не мог бы существовать как язык, если бы это слово, его единственное слово, не содержало бы заранее любую возможную речь. Без какого-то способа обозначать бытие нет никакого языка; но без языка нет глагола «быть», являющегося лишь его частью. Это простое слово есть бытие, представленное в языке; но оно есть также и бытие языка в его связи с представлением — то, что, позволяя ему утверждать то, что он говорит, делает его способным к восприятию истины или заблуждения. Этим оно отличается от всех знаков, которые могут быть подходящими, верными, точными или нет по отношению к обозначаемому ими, но никогда не являются истинными или ложными. Язык целиком и полностью есть *дискурсия* благодаря этой своеобразной способности одного слова, направляющего систему знаков к бытию того, что является означаемым.

Но как объяснить эту способность? И каков этот смысл, который, преодолевая рамки слов, кладет основание предложению? Грамматисты Пор-Рояля говорили, что смысл глагола «быть» состоит в утверждении. Это ясно указывает на область языка, в которой действует абсолютная привилегия этого глагола, но не на то, в чем она состоит. Не следует понимать это так, что глагол *быть* содержит идею утверждения, так как само слово *утверждение* и слово *да* также содержат ее в себе[2]. Таким образом, это есть, скорее, утверждение идеи, которая оказыватся подкрепленной им. Но означает ли утверждение идеи высказывание о ее существовании? Именно так полагает Бозе, для которого в этом содержится одна из причин того, что

---

[1] Logique de Port-Royal, p. 107. Ср.: Condillac. Grammaire, p. 132—134. В "L'Origine des connaissances" история глагола проанализирована несколько отличным образом, но это не касается его функции. — D. Thiébault. Grammaire philosophique, Paris, 1802, t. I, p. 216.

[2] См.: Logique de Port-Royal, p. 107 и аббат Girard. Les Vrais Principes de la langue française, p. 56.

глагол собирает в своей форме модификации времени: ведь сущность вещей неизменна, исчезает и появляется лишь их существование, только оно имеет прошлое и будущее[1]. На что Кондильяк смог заметить, что если существование может быть отнято у вещей, это означает, что оно не более чем атрибут и что глагол может утверждать смерть так же, как и существование. Глагол утверждает лишь одно: сосуществование двух представлений, например, сосуществование зелени и дерева, человека и жизни или смерти. Поэтому время глаголов не указывает времени, в котором вещи существовали бы абсолютно, но указывает относительную систему предшествования или одновременности вещей между собой[2]. Действительно, сосуществование не есть атрибут вещи самой по себе, а есть не что иное, как форма представления: сказать, что зеленое и дерево сосуществуют, значит сказать, что они связаны между собой во всех или в большей части получаемых мною впечатлений.

Так что, видимо, функцией глагола *быть,* по существу, является соотнесение любого языка с обозначаемым им представлением. Бытие, к которому он направляет знаки, есть не более не менее, как бытие мышления. Один грамматист конца XVIII века, сравнивая язык с картиной, определил существительные как формы, прилагательные как цвета, а глагол как сам холст, на котором они появляются. Этот незримый холст, совершенно скрытый за блеском и рисунком слов, дает языку пространство для выражения его живописи. То, что глагол обозначает, это есть в конечном счете связь языка с представлениями, то, что он размещается в мышлении и что единственное слово, способное преодолеть предел знаков и обосновать их на самом деле, никогда не достигает ничего, кроме самого представления. Так что функция глагола отождествляется со способом существования языка, проникая в него повсюду: говорить — значит одновременно представлять посредством знаков и давать знакам синтетическую форму, управляемую глаголом. Как это высказывает Дестю, глагол — это атрибутивность: форма и опора всех свойств; «глагол „быть“ содержится во всех предложениях, так как нельзя сказать, что вещь такова, не говоря тем не менее, что она есть... Однако это слово *есть,* имеющееся во всех предложениях, всегда составляет часть атрибута, оно всегда является его началом и основой, оно есть всеобщий и всем присущий атрибут»[3].

Мы видим, как, достигнув этой степени всеобщности, функция глагола может лишь распадаться, как только исчезает объединяющий характер всеобщей грамматики. Как только

---

[1] Bauzée. Grammaire générale, I, p. 426 и сл.

[2] Condillac. Grammaire, p. 185—186.

[3] Destutt de Tracy. Éléments d'Idéologie, t. II, p. 64.

пространство чистой грамматичности будет освобождено, предложение станет не чем иным, как единством синтаксиса. Здесь глагол будет фигурировать среди других слов вместе со своей собственной системой согласования времен, флексий и управления. Но существует и другая крайность, когда возможность проявления языка вновь возникнет в независимой и более изначальной проблематике, чем грамматика. И в течение всего XIX века язык будет предметом дознания в своей загадочной природе *глагола*: т. е. там, где он наиболее близок к бытию, наиболее способен называть его, переносить или высвечивать его фундаментальный смысл, делая его совершенно выявленным. От Гегеля до Малларме это изумление перед отношениями бытия и языка будет уравновешивать повторное введение глагола в гомогенный порядок грамматических функций.

4. СОЧЛЕНЕНИЕ

Глагол *быть,* смесь атрибутивности и утверждения, переплетение дискурсии с изначальной и радикальной возможностью говорить определяет первый и самый фундаментальный инвариант предложения. Рядом с ним по обе стороны располагаются элементы: части дискурсии или части «речи». Эти слои языка еще индифферентны и определены лишь той незначительной фигурой, почти незаметной и, однако, центральной, которая обозначает бытие; они функционируют вокруг этой «способности суждения» (judicateur) как вещь, подлежащая суждению (judicande), и как вещь, выносящая суждение (judicat) [1]. Каким же образом этот чистый рисунок предложения может превращаться в отдельные фразы? Каким образом дискурсия может высказать все содержание представления?

Дело в том, что дискурсия состоит из слов, которые последовательно *называют* то, что дано представлению.

Слово обозначает, то есть по своей природе оно есть имя. Имя собственное, так как оно указывает лишь на определенное представление — и ни на какое другое. Так что по контрасту с единообразием глагола, который всегда есть лишь универсальное высказывание атрибутивности, имена имеются в изобилии, и оно бесконечно. Следовало бы иметь их столько, сколько имеется вещей, подлежащих именованию. Но каждое имя тогда было бы столь сильно связано с одним-единственным представлением, которое оно обозначает, что нельзя было бы даже выражать малейшую атрибутивность; и язык деградировал бы: «если бы мы имели для существительных только имена собственные, то их нужно было бы множить без конца. Эти

---

[1] U. Domergue. Grammaire générale analitique, p. 11.

слова — а множество этих слов обременило бы память — никак не упорядочили бы ни объекты наших знаний, ни, следовательно, наши идеи, и все наши речи были бы чрезвычайно запутанными» [1]. Имена могут функционировать во фразе и допускать атрибутивность только в том случае, если одно из них (по крайней мере атрибут) обозначает некоторый общий для многих представлений элемент. Всеобщность имени столь же необходима для частей дискурсии, сколько для формы предложения необходимо обозначение бытия.

Эта всеобщность может быть достигнута двумя способами. Или горизонтальным сочленением, то есть группируя индивиды, имеющие между собой определенные сходства, отделяя те из них, которые различаются; оно образует, таким образом, последовательное обобщение все более и более широких групп (и все менее и менее многочисленных); оно может также подразделять эти группы почти до бесконечности посредством новых различий и достигать таким образом собственного имени, из которого оно исходит [2]; весь строй координаций и субординаций охвачен языком, и каждый из этих моментов фигурирует здесь со своим именем; от индивида к виду, затем от вида к роду и классу язык точно сочленяется с областью возрастающих всеобщностей. Эта таксономическая функция языка выявляется именно посредством существительных: животное, четвероногое, собака, спаниель [3]. Или вертикальным сочленением, связанным с первым, так как они неотделимы друг от друга; это второе сочленение отличает вещи, существующие сами по себе, от вещей — модификаций, черт, акциденций, или характерных признаков, которые никогда нельзя встретить в независимом состоянии: в глубине — субстанции, а на поверхности — качества. Этот разрез — эта метафизика, как говорил Адам Смит [4], — обнаруживается в дискурсии благодаря присутствию прилагательных, обозначающих в представлении все то, что не может существовать самостоятельно. Таким образом, первое сочленение языка (если оставить в стороне глагол *быть*, являющийся столь же условием дискурсии, сколь и его частью) строится согласно двум ортогональным осям: первая из них идет от единичного индивида ко всеобщему, а вторая — от субстанции к качеству. В пересечении этих осей находится имя нарицательное; на одном полюсе — имя собственное, а на другом — прилагательное.

Однако эти два типа представления различают слова лишь в той мере, в какой представление анализируется на той же самой модели. Как говорят авторы Пор-Рояля, слова, «обозначающие вещи, называются именами *существительными*, как, на-

---

[1] Condillac. Grammaire, p. 152.
[2] Id., ibid., p. 155.
[3] Id., ibid., p. 153. Ср. также: A. Smith. Considerations sur l'origine et la formation des langues, p. 408—410.
[4] A. Smith. Loc. cit., p. 410.

пример, *земля, солнце*. Слова, обозначающие образы действия и указывающие одновременно при этом и на предмет, которому они соответствуют, называются именами *прилагательными*, как, например, *хороший, справедливый, круглый*»[1]. Тем не менее между сочленением языка и сочленением представления существует зазор. Когда говорят о «белизне», обозначают именно качество, но обозначают его существительным, когда же говорят «смертные», используют прилагательное для обозначения самостоятельно существующих индивидов. Этот сдвиг указывает не на то, что язык подчиняется другим законам, чем представление, а, напротив, на то, что язык сам по себе, в своей глубине, обладает отношениями, тождественными отношениям представления. В самом деле, не является ли он раздвоенным представлением, и не дает ли он возможности соединять вместе с элементами представления представление, отличное от первого, хотя его функция и смысл состоят лишь в том, чтобы представлять его? Если дискурсия овладевает прилагательным, обозначающим модификацию, и придает ему внутри фразы значение как бы самой *субстанции* предложения, то тогда прилагательное субстантивируется, становясь существительным; напротив, имя, которое включается во фразу как акциденция, становится в свою очередь прилагательным, обозначая, как прежде, субстанции. «Поскольку субстанция есть то, что существует само по себе, то субстантивами называют все слова, которые существуют сами по себе в речи, даже и те, что обозначают акциденции. И напротив, прилагательными назвали те слова, которые обозначают сущности, когда в соответствии с их способом обозначать они должны быть соединены с другими именами в речи»[2]. Между элементами предложения существуют отношения, тождественные отношениям представления; но эта тождественность не обеспечена полностью так, чтобы любая субстанция обозначалась одним существительным, а любая акциденция — одним прилагательным. Дело идет о тождественности общей и естественной: предложение *есть* представление; оно сочленяется теми же способами, что и представление; но оно обладает возможностью тем или иным способом сочленять представление, которое оно превращает в речь. Предложение в самом себе есть представление, сочлененное с другим представлением, вместе с возможностью сдвига, образующей одновременно и свободу дискурсии и различие языков.

Таков первый, самый поверхностный, во всяком случае самый очевидный, слой сочленения. Уже теперь все может стать дискурсией, но в каком-то еще мало дифференцированном языке: для сочетания имен нет еще ничего другого, кроме однообразия глагола «быть» и его атрибутивной функции. Однако

[1] Logique de Port-Royal, p. 101.
[2] Ibid., p. 59—60.

элементы представления сочленяются согласно всей сети сложных отношений (последовательность, субординация, следование), которые необходимо ввести в язык для того, чтобы он действительно мог выражать представления. Этим мотивируется то, что все слова, слоги и даже буквы, циркулируя между существительными и глаголами, должны обозначать те идеи, которые Пор-Рояль называл «побочными» [1]. Для этого необходимы предлоги и союзы; нужны знаки синтаксиса, указывающие на отношения тождественности или соответствия, и знаки зависимости или управления [2]: знаки множественного числа и рода, падежи склонений; наконец, нужны слова, соотносящие нарицательные имена с индивидами, которые они обозначают, то есть артикли или те указатели, которые Лемерсье называл «уточнителями» или «дезабстрактизаторами» [3]. Такая россыпь слов создает способ сорасчленения, который лежит ниже единицы имени (существительного или прилагательного) в том виде, в каком она мотивировалась исходной формой предложения. Ни одно из этих слов не имеет при себе и в изолированном состоянии содержание представления, которое было бы постоянным и определенным; они облекают идею — даже побочную, — лишь будучи связаны с другими словами; в то время как имена и глаголы являются «абсолютными сигнификативами», эти слова обладают значением лишь относительным образом [4]. Несомненно, они обращаются к представлению; они существуют лишь в той мере, в какой представление, подвергаясь анализу, позволяет увидеть внутреннюю сетку этих отношений; однако они сами имеют значимость лишь благодаря тому грамматическому целому, часть которого они составляют. Они устанавливают в языке новое и смешанное сочленение, соотнесенное с представлением и грамматическое, без чего ни один из этих двух порядков не смог бы точно наложиться на другой.

Итак, фраза наполняется синтаксическими элементами, являющимися более тонким расчленением, чем большие фигуры предложения. Это новое расчленение ставит всеобщую грамматику перед необходимостью выбора: или вести анализ на более низком уровне, чем уровень единицы имени, и выявлять, прежде раскрытия значения, незначащие элементы, из которых это значение строится, или же посредством регрессивного движения ограничить эту единицу имени, признавая за ней более ограниченные измерения и находя в ней связанную с представлением эффективность ниже уровня целых слов — в частицах,

---

[1] Ibid., p. 101.

[2] Duclos. Commentaire à la Grammaire de Port-Royal, Paris, 1754, p. 213.

[3] I.-B. Lemercier. Lettre sur la possibilité de faire de la grammaire un Art-Science, Paris, 1806, p. 63—65.

[4] Harris. Hermès, p. 30—31. Ср. также: A. Smith. Considerations sur l'origine des langues, p. 408—409.

в слогах, даже в самих буквах. Эти возможности открыты — более того, предписаны — с того момента, когда теория языков берет себе в качестве объекта дискурсии и анализ ее роли в расчленении представлений. Они определяют *спорный вопрос*, расколовший грамматистов XVIII века.

«Можем ли мы предположить, — говорит Гаррис, — что любое значение, как и тело, делимо на бесконечное число других значений, которые сами делимы до бесконечности? Это было бы нелепостью. Поэтому нужно с необходимостью предположить, что имеются такие означающие звуки, ни одна из частей которых не может сама по себе иметь значения» [1]. При распаде или при неопределенном состоянии связанных с представлением значений слов общее значение исчезает; при этом появляются в их независимости такие элементы, которые не сочленяются с мышлением и связи которых не могут сводиться к связям дискурсии. Существует «механизм», присущий соответствиям, управлениям, флексиям, слогам и звукам, и никакое значение представлений не может объяснить этот механизм. Нужно рассматривать язык как те машины, которые мало-помалу совершенствуются [2]: в своей простейшей форме фраза состоит лишь из подлежащего, глагола и определения, и любое смысловое дополнение требует целого нового предложения; таким образом, наиболее примитивные машины предполагают принципы движения, различные для каждого их органа. Но когда они совершенствуются, они подчиняют одному и тому же принципу все свои органы, являющиеся в таком случае лишь промежуточными звеньями, средствами преобразования, точками приложения. Также и языки, совершенствуясь, пропускают смысл предложения через грамматические органы, которые, не обладая сами по себе связанным с представлениями значением, предназначены уточнять его, связывать его элементы, указывать на его актуальные определения. В одной фразе можно сразу отметить отношения времени, следования, обладания, локализации, которые свободно входят в ряд «подлежащее — глагол — определение», но не могут быть определены в столь же широкой рубрике. Этим объясняется то значение, которое начиная с Бозе [3] придавалось теориям дополнения, субординации; этим объясняется также возрастающая роль синтаксиса; в эпоху Пор-Рояля синтаксис отождествлялся с конструкцией и порядком слов, то есть с внутренним развертыванием предложения [4]; начиная с Сикара синтаксис стал независимым: именно он «предписывает каждому слову его собственную форму» [5]. Таким образом намечается анатомия грамматики в том виде, в каком

[1] Id., ibid., p. 57.
[2] A. Smith. Considerations sur l'origine des langues, p. 430—431.
[3] Бозе (Grammaire générale) впервые использует термин «дополнение».
[4] Logique de Port-Royal, p. 117 и сл.
[5] Аббат Sicard. Eléments de la grammaire générale, t. II, p. 2.

она будет определена в самом конце века Сильвестром де Саси, когда он вместе с Сикаром стал различать логический анализ предложения и грамматический анализ фразы [1].

Понятно также, почему анализы такого рода оставались незавершенными, пока дискурсия была объектом грамматики. Как только достигался тот слой сочленения, в котором значения представлений обращались в прах, осуществлялся переход на другую сторону грамматики, туда, где она больше не действовала, в область, которая была областью обычая и истории, — синтаксис в XVIII веке рассматривался как пространство произвола, в котором прихотливо развертываются привычки каждого народа [2].

Во всяком случае, такие анализы в XVIII веке могли быть только абстрактными возможностями — не предвосхищениями будущей филологии, но ничем не выделяющейся, случайно сложившейся отраслью знания. Напротив, если исходить из того же самого спорного вопроса, можно отметить развитие рефлексии, которая для нас и для науки о языке, построенной нами в течение XIX века, была лишена значимости, но которая позволяла тогда отстаивать любой анализ словесных знаков внутри дискурсии. И благодаря этому точному воспроизведению значения она составляла часть позитивных фигур знания. В то время исследовали неясную именную функцию, которая, как полагали, заложена и скрыта в тех словах, в тех слогах, в тех флексиях, в тех буквах, которые весьма небрежный анализ предложения пропускал, не уделяя им внимания, сквозь свою решетку. Дело в том, что в конце концов, как это отмечали авторы Пор-Рояля, все частицы связи уже имеют какое-то содержание, поскольку они представляют способы связи и сцепления объектов в наших представлениях [3]. Нельзя ли в таком случае предположить, что они являются именами, как и все другие? Однако вместо того, чтобы заменить объекты, они могли бы занять место жестов, посредством которых люди указывают на эти объекты или имитируют их связи и их последовательность [4]. Это именно те слова, которые или утратили мало-помалу свой собственный смысл (действительно, он не всегда был очевиден, так как был связан с жестами, с телом и с положением говорящего), или же соединились с другими словами, в которых они обрели прочную опору и которым они в свою очередь предоставили всю систему модификаций [5]. Так что все слова, ка-

---

[1] Sylvestre de Saci. Principes de la grammaire générale, 1799. Ср. также: U. Domergue. Grammaire générale analytique, p. 29—30.

[2] Ср., например, аббат Girard. Les Vrais Principles de la langue française, Paris, 1747, p. 82—83.

[3] Logique de Port-Royal, p. 59.

[4] Batteux. Nouvel examen du préjugé de l'inversion, p. 23—24.

[5] Id., ibid., p. 24—28.

кими бы они ни были, являются как бы спящими именами: глаголы соединяли имена прилагательные с глаголом «быть»; союзы и предлоги являются именами жестов, отныне неподвижных; склонения и спряжения являются всего лишь поглощенными именами. Теперь слова могут раскрываться и высвобождать все размещенные в них имена. Как это говорил Ле Бель, затрагивая фундаментальный принцип анализа, «нет такого соединения, части которого не существовали бы отдельно прежде, чем быть соединенными»[1], что позволяло ему сводить слова к их силлабическим элементам, в которых, наконец, вновь появлялись старые забытые имена — единственные слова, имевшие возможность существовать рядом с глаголом «быть»; Romulus, например[2], происходит от Roma и moliri (строить), а Roma происходит от Ro, которое обозначало силу (Robur), и от ma, указывавшего на величие (magnus). Точно таким же образом Тибо открывает в глаголе «abandonner» (покидать) три скрытых значения: слог *a*, «представляющий идею стремления или предназначения вещи относительно какой-нибудь другой вещи», ban, «дающий идею целостности социального тела», и do, указывающий на «действие, посредством которого отказываются от какой-то вещи»[3].

И если потребуется дойти ниже уровня слогов, до самих букв, то и здесь еще будут найдены значения рудиментарного именования. Это замечательно использовал, к своей вящей и скоропреходящей славе, Кур де Жебелен: «Губное касание, самое доступное, самое сладостное, самое грациозное, служило для обозначения самых первых известных человеку существ, которые окружают его и которым он обязан всем» (папа, мама, поцелуй). Напротив, «зубы столь же тверды, сколь подвижны и гибки губы, поэтому происходящие от зубов интонации — тверды, звучны, раскатисты... Посредством зубного касания *что-то гремит*, *что-то звучит*, *что-то изумляет*, посредством него обозначают *барабаны*, *литавры*, *трубы*». Будучи выделенными, гласные в свою очередь могут раскрыть тайну тысячелетних имен, с которыми их связал обычай. Буква *A* для обладания (avoir — иметь), *E* — для существования (existence), *I* — для мощи (puissance), *O* — для удивления (étonnement) (глаза, которые округляются), *U* — для влажности (humidité), а следовательно, и для настроения (humeur)[4]. И быть может, в самых древних складках нашей истории гласные и согласные, различаемые согласно лишь двум еще нечетким группам, образовы-

---

[1] Le Bel. Anatomie de la langue latine, Paris, 1764, p. 24.
[2] Id., ibid.
[3] D. Thiébault. Grammaire philosophique, Paris, 1802, p. 172—173.
[4] Court de Gébelin. Aistoire naturelle de la parole, éd. 1816, p. 98—104.

вали как бы два единственных имени, которые выражали речь человека: певучие гласные высказывали страсти, а грубые согласные — потребности [1]. Можно также еще различать тяжеловесные наречия Севера — преобладание гортанных звуков, голода и холода — или южные диалекты, полные гласных, порожденные утренней встречей пастухов, когда «из хрустально чистых родников выходили первые искры любви».

Во всей своей толще, вплоть до самых архаических звуков, впервые отделенных от крика, язык хранит свою функцию представления; в каждом из своих сочленений, из глубины времен, он всегда *именовал*. Язык в себе самом есть не что иное, как бесконечный шепот именований, которые перекрывают друг друга, сжимаются, прячутся, но тем не менее сохраняются, позволяя анализировать или составлять самые сложные представления. Внутри фраз, даже там, где значение, по-видимому, молча опирается на лишенные значения слоги, всегда имеется скрытое именование, форма, замкнуто хранящая в своих звуковых перегородках отражение незримого и тем не менее неизгладимого представления. Подобного рода анализы остались в точном смысле слова «мертвой буквой» для филологии XIX века, но отнюдь не для любой практики языка — сначала эзотерической и мистической эпохи Сен-Мара, Реверони, Фабра д'Оливье, Эггера, затем литературной, когда загадка слова выплыла вновь в своей ощутимой сути, вместе с Малларме, Русселем, Лерисом или Понжем [2]. Идея, согласно которой при разрушении слов обнаруживаются не шумы, не чистые произвольные элементы, но другие слова, которые в свою очередь, будучи расщеплены, освобождают новые слова, — эта идея является оборотной стороной, негативом всякой современной науки о языках и одновременно мифом, посредством которого мы фиксируем самые скрытые и самые реальные потенции языка. Несомненно, произвольность языка и доступность определения условий, при которых он является означающим, обусловливают то, что он может стать объектом науки. Но так как он не перестал говорить по ту сторону самого себя, так как неисчерпаемые значения пронизывают его столь глубоко, сколь они могут проникнуть, то мы можем говорить на нем в том бесконечном шепоте, где начинается литература. Однако в классическую эпоху отношение отнюдь не было тем же самым; две фигуры точно совмещались друг с другом: для того, чтобы язык всецело понимался во всеобщей форме предложения, было необходимо, чтобы каждое слово в мельчайшей из его частиц было бы педантичным именованием.

---

[1] Rousseau. Essai sur l'origine des langues (Œuvres, éd. 1826, t. XIII, p. 144—151, 188—192).

[2] Французские писатели-новаторы. — *Прим. ред.*

Тем не менее теория «обобщенного именования» открывает на границе языка совершенно иное, чем пропозициональная форма, отношение к вещам. Поскольку по самой своей сути язык наделен функцией именовать, то есть вызывать представление или прямо указывать на него, постольку он является указанием, а не суждением. Язык связывается с вещами посредством отметки, знака, фигуры ассоциации, обозначающего жеста — ни чем таким, что было бы сводимо к отношению предикации. Принцип первичного именования и происхождения слов уравновешивается формальным приматом суждения. Дело обстоит так, как если бы по обе стороны развернутого во всех своих расчленениях языка имелись бытие в его вербальной атрибутивной роли и первопричина в ее роли первичного обозначения. Вторая позволяет заместить знаком обозначаемое им, а первое — связать одно содержание с другим. Таким образом, раскрываются в своей противопоставленности, но также и во взаимной принадлежности функции связи и замещения, которыми был наделен знак вообще вместе с его способностью анализировать представление.

Выявить происхождение языка — значит обнаружить тот первоначальный момент, когда язык был чистым обозначением. А это позволит объяснить как произвольность языка (поскольку то, чтó обозначает, может быть настолько же отличным от того, на что оно указывает, насколько жест отличается от объекта, к которому он направлен), так одновременно и его глубокую связь с тем, чтó он именует (поскольку такой-то слог или такое-то слово всегда избирались для обозначения такой-то вещи). Первому требованию отвечает анализ языка действия, а второму — анализ корней. Однако они не противопоставляются друг другу, как противопоставляются в «Кратиле» объяснение «по природе» и объяснение «по закону»; напротив, они совершенно неотделимы один от другого, так как первый из них описывает замещение знаком обозначаемого, а второй обосновывает постоянную способность этого звука к обозначению.

Язык действия — это говорящее тело; и тем не менее он не дан с самого начала. Единственное, что допускается природой, это жесты человека, находящегося в различных ситуациях. Его лицо оживлено движениями, он издает нечленораздельные крики, то есть не «отчеканенные ни языком, ни губами»[1]. Все эти крики не являются еще ни языком, ни даже знаком, но лишь проявлением и следствием нашей животной природы. Однако это явное возбуждение обладает для нее универсальным бытием, так как оно зависит лишь от строения наших органов. Отсюда для человека возникает возможность заметить его то-

[1] Condillac. Grammaire, p. 8.

ждественность у себя самого и у своих сотоварищей. Таким образом, человек может ассоциировать с криком, исходящим от другого, с гримасой, которую он замечает на его лице, те же представления, которыми он сам не раз сопровождал свои собственные крики и движения. Он может воспринимать эту мимику как след и замещение мысли другого, как знак, как начало понимания. В свою очередь, он может использовать эту ставшую знаком мимику для того, чтобы вызвать у своих партнеров идею, которая его самого обуревает, ощущения, потребности, затруднения, которые обычно связываются с определенными жестами и звуками: намеренно изданный крик перед лицом других и в направлении какого-то объекта, чистое междометие[1]. Вместе с этим согласованным использованием знака (уже выражение) начинает возникать такая вещь, как язык.

Благодаря этим общим для Кондильяка и Дестю де Траси анализам становится ясным, что язык действия связывает язык с природой в рамках генезиса. Однако скорее для того, чтобы оторвать язык от природы, чем внедрить его в нее, чтобы подчеркнуть его неизгладимое отличие от крика и обосновать то, что определяет его искусственность. Поскольку действие является простым продолжением тела, оно не обладает никакой способностью, чтобы говорить: действие не является языком. Оно им становится, но в результате определенных и сложных операций: аналоговая нотация отношений (крик другого относится к тому, что он испытывает, — неизвестное — так, как мой крик относится к моему аппетиту или моему испугу); инверсия времени и произвольное употребление знака перед обозначаемым им представлением (перед тем, как испытать достаточно сильное, чтобы заставить меня кричать, ощущение голода, я издаю крик, который с ним ассоциируется); наконец, намерение вызвать у другого соответствующее крику или жесту представление (однако с той особенностью, что, испуская крик, я не вызываю и не хочу вызвать ощущение голода, но только представление отношения между этим знаком и моим собственным желанием есть). Язык возможен лишь на основе такого переплетения. Он основывается не на естественном движении понимания и выражения, но на обратимых и доступных для анализа отношениях знаков и представлений. Языка нет, когда представление просто выражается вовне, но он наличествует тогда, когда оно заранее установленным образом отделяет от себя знак и начинает представлять себя посредством него. Таким образом, человек не в качестве говорящего субъекта и не изнутри уже готового языка открывает вокруг себя знаки, являющиеся как бы немыми словами, которые надо расшифровать и

---

[1] Все части речи были бы в таком случае лишь разъединенными и соединенными фрагментами этого первоначального междометия (Destutt de Tracy. Éléments d'Ideologie, t. II, p. 75).

сделать снова слышимыми; это происходит потому, что представление доставляет себе знаки, которые слова могут порождать, а вместе с ними и весь язык, являющийся лишь дальнейшей организацией звуковых знаков. Вопреки своему названию «язык действия» порождает неустранимую сеть знаков, отделяющую язык от действия.

И тем самым он обосновывает природой свою искусственность. Дело в том, что элементы, из которых этот язык действия слагается (звуки, жесты, гримасы), предлагаются последовательно природой, и тем не менее они в большинстве случаев не обладают никаким тождеством содержания с тем, что они обозначают, но обладают по преимуществу отношениями одновременности или последовательности. Крик не похож на страх, а протянутая рука — на ощущение голода. Будучи согласованными, эти знаки останутся лишенными «фантазии и каприза»[1], поскольку раз и навсегда они были установлены природой; но они не выразят природы обозначаемого ими, так как они вовсе не соответствуют своему образу. Исходя именно из этого обстоятельства, люди смогли установить условный язык: они теперь располагают в достаточной мере знаками, отмечающими вещи, чтобы найти новые знаки, которые расчленяют и соединяют первые знаки. В «Рассуждении о происхождении неравенства»[2] Руссо подчеркивал, что ни один язык не может основываться на согласии между людьми, так как оно само предполагает уже установленный, признанный и используемый язык. Потому нужно представлять язык принятым, а не построенным людьми. Действительно, язык действия подтверждает эту необходимость и делает эту гипотезу бесполезной. Человек получает от природы материал для изготовления знаков, и эти знаки служат ему сначала для того, чтобы договориться с другими людьми в выборе таких знаков, которые будут приняты в дальнейшем, тех значений, которые за ними будут признаны, и правил их употребления; и эти знаки служат затем для образования новых знаков по образцу первых. Первая форма соглашения состоит в выборе звуковых знаков (самых легких для распознавания издали и единственных могущих быть использованными ночью), а вторая — в составлении с целью обозначения еще не обозначенных представлений звуков, близких к звукам, указывающим на смежные представления. Так, посредством ряда аналогий, побочно продолжающих язык действия или по меньшей мере его звуковую часть, устанавливается язык как таковой: он на него похож, и «именно это сходство облегчит его понимание. Это сходство называется аналогией... Вы ви-

---

[1] Condillac. Grammaire, p. 10.

[2] Rousseau. Discours sur l'origine de l'inégalité (ср.: Condillac. Grammaire, p. 27, n. 1).

дите, что повелевающая нами аналогия не позволяет нам случайно или произвольно выбирать знаки»[1].

Генезис языка, начиная с языка действия, совершенно избегает альтернативы между естественным подражанием и произвольным соглашением. Там, где имеется природа, — в знаках, спонтанно порождаемых нашим телом, — нет никакого сходства, а там, где имеется использование сходств, наличествует однажды установленное добровольное соглашение между людьми. Природа совмещает различия и силой связывает их; рефлексия же открывает, анализирует и развивает сходства. Первый этап допускает искусственность, однако вместе с навязываемым одинаково всем людям материалом; второй этап исключает произвольность, но при этом открывает для анализа такие пути, которые не будут в точности совпадать у всех людей и у всех народов. Различие слов и вещей — это закон природы, вертикальное расслоение языка и того, что лежит под ним и что он должен обозначать; правило соглашений — это сходство слов между собой, большая горизонтальная сетка, образующая слова из других слов и распространяющая их до бесконечности.

Таким образом, становится понятным, почему теория корней никоим образом не противоречит анализу языка действия, но в точности соответствует ему. Корни представляют собой рудиментарные слова, идентичные для большого числа языков, возможно, для всех. Они были обусловлены природой как непроизвольные крики и спонтанно использовались языком действия. Именно здесь люди их нашли для того, чтобы ввести в свои конвенционные языки. И если все народы во всех странах выбрали из материала языка действия эти элементарные звучания, то это потому, что они в них открыли, но вторичным и сознательным образом, сходство с обозначаемым ими объектом или возможность их применения к аналогичному объекту. Сходство корня с тем, что он называет, приобретает свое значение словесного знака лишь благодаря соглашению, соединившему людей и преобразовавшему их язык действия в единый язык. Именно так внутри представления знаки соединяются с самой природой того, что они обозначают; это одинаковым образом обусловливает для всех языков изначальное богатство слов.

Корни могут образовываться многими способами. Конечно, посредством ономатопеи, являющейся не спонтанным выражением, а намеренным произнесением сходного знака: «произвести своим голосом тот же самый шум, который производит объект, подлежащий именованию»[2]. Посредством использования находимого в ощущениях сходства: «впечатление от красного цвета (rouge), который является ярким, быстрым, резким для

---

[1] Condillac. Grammaire, p. 11—12.

[2] De Brosses. Traité de la formation mécanique des langues, Paris, 1765, p. 9.

взгляда, будет очень хорошо передано звуком R, производящим аналогичное впечатление на слух»[1]. Принуждая голосовые органы к движениям, аналогичным тем движениям, которые намерены обозначить; «так что звук, являющийся результатом формы и естественного движения органа, поставленного в такое положение, становится именем объекта»; горло скрипит, когда надо обозначить трение одного тела о другое, оно внутренне прогибается, чтобы указать на вогнутую поверхность[2]. Наконец, используя для обозначения какого-то органа звуки, которые он естественным образом производит: артикуляция ghen дала свое имя горлу (gorge), из которого она исходит, а зубными звуками (d и t) пользуются для обозначения зубов (dents)[3]. Вместе с этими условными выражениями сходства каждый язык может получить свой набор первичных корней. Набор ограниченный, поскольку почти все эти корни являются односложными и существуют в очень небольшом количестве — двести корней для древнееврейского языка, согласно оценкам Бержье[4].

Этот набор оказывается еще более ограниченным, если подумать о том, что корни являются (вследствие тех отношений сходства, которые они устанавливают) общими для большинства языков: де Бросс полагает, что если взять все диалекты Европы и Востока, то все корни не заполнят и «одной страницы писчей бумаги». Однако, исходя из этих корней, каждый язык формируется в своем своеобразии: «их развитие вызывает изумление. Так семечко вяза производит большое дерево, которое, пуская новые побеги от каждого корня, порождает в конце концов настоящий лес»[5].

Теперь язык может быть развернут в плане его генеалогии. Именно ее де Бросс хотел поместить в пространстве непрерывных родственных связей, которое он называл «универсальным Археологом»[6]. Наверху этого пространства были бы написаны весьма немногочисленные корни, используемые языками Европы и Востока; под каждым из них разместились бы более сложные, производные от них слова; однако нужно позаботиться о том, чтобы сначала поставить наиболее близкие к ним слова, и о том, чтобы придерживаться довольно строгого порядка с тем, чтобы между последовательными словами было по возможности наименьшее расстояние. Таким образом, образо-

---

[1] Аббат Copineau. Essai synthétique sur l'origine et la formation des langues, Paris, 1774, p. 34—35.

[2] De Brosses. Traité de la formation mécanique des langues, p. 16—18.

[3] Id., ibid., t. I, p. 14.

[4] Bergier. Les Eléments primitifs des langues, Paris, 1764, p. 7—8.

[5] De Brosses. Traité de la formation mécanique des langues, t. I, p. 18.

[6] Id., ibid., t. II, p. 490—499.

вались бы совершенные и исчерпывающие серии, абсолютно непрерывные цепи, разрывы в которых, если бы они существовали, указывали бы, между прочим, место для слова, диалекта или языка, ныне исчезнувших [1].

Однажды образованное, это большое бесшовное пространство было бы двухмерным пространством, которое можно было бы обозревать как по оси абсцисс, так и по оси ординат: по вертикали мы имели бы полную филиацию каждого корня, а по горизонтали — слова, используемые данным языком; по мере удаления от первичных корней более сложными и, несомненно, более современными становятся языки, определяемые поперечной линией, но в то же время слова становятся более эффективными и более приспособленными для анализа представлений. Таким образом, историческое пространство и сетка мышления оказались бы в точности совмещенными.

Эти поиски корней вполне могут показаться как бы возвращением к истории и к теории материнских языков, которые классицизм одно время, казалось, оставлял в неопределенном состоянии. В действительности же анализ корней не возвращает язык в историю, которая является как бы местом его рождения и изменения. Скорее, такой анализ превращает историю в последовательно развертывающееся движение по синхронным срезам представления и слов. В классическую эпоху язык является не фрагментом истории, диктующей в определенный момент определенный способ мышления и рефлексии, а пространством анализа, в котором время и знание человека развертывают свое движение. Подтверждение тому, что язык не стал — или не стал снова — благодаря теории корней исторической сущностью, можно легко найти в той манере, в какой в XVIII веке исследовались этимологии: в качестве руководящей нити их изучения брали не материальные превращения слов, но постоянство значений.

Эти исследования имели два аспекта: определение корня, отдельно окончаний и префиксов. Определить корень — значит дать этимологию. Это искусство имеет свои установленные правила [2]; нужно очистить слово от всех следов, которые могли оставить на нем сочетания и флексии; достичь односложного элемента; проследить этот элемент во всем прошлом языка, в древних «грамотах и словниках», подняться к другим, более древним языкам. И при прохождении всего этого пути следует предположить, что односложное слово трансформируется: любые гласные могут замещать друг друга в истории корня, так как гласные являются самим голосом, не имеющим ни перерыва, ни разрыва; согласные же, напротив, изменяются со-

---

[1] De Brosses. Traité de la formation mécanique des langues, t. I, préface, p. L.

[2] См. в особенности Тюрго, статью «Этимология» в «Энциклопедии».

гласно особым путям: гортанные, язычные, нёбные, зубные, губные, носовые образуют семейства одинаково звучащих согласных, внутри которых преимущественно, но без какой-либо необходимости происходят изменения произношения [1]. Единственной неустранимой константой, обеспечивающей непрерывное сохранение корня в течение всей его истории, является единство смысла: поле представления, сохраняющееся неопределенно долго. Дело в том, что «ничто, быть может, не может ограничить индуктивных выводов и все может служить их фундаментом, начиная со всеобщего сходства и вплоть до наиболее слабого сходства»: смысл слов — это «самый надежный свет, к которому можно обращаться за советом» [2].

6. ДЕРИВАЦИЯ

Как получается, что слова, являющиеся в своей сути именами и обозначениями и сочленяющиеся так, как анализируется само представление, могут непреодолимо удаляться от их изначального значения, приобретая смежный смысл, или более широкий, или более ограниченный? Изменять не только форму, но и сферу применения? Приобретать новые звучания, а также новое содержание, так что, исходя из приблизительно одинакового багажа корней, различные языки образовали различные звучания и, сверх того, слова, смысл которых не совпадает?

Изменения формы являются беспорядочными, почти неопределимыми и всегда нестабильными. Все их причины — внешние: легкость произношения, моды, обычаи, климат. Например, холод способствует «губному присвистыванию», а тепло — «гортанному придыханию» [3]. Зато изменения смысла, поскольку они ограничены, что и создает возможность этимологической науки, если не совершенно достоверной, то по крайней мере «вероятной» [4], подчиняются принципам, которые можно установить. Все эти принципы, стимулирующие внутреннюю историю языков, — пространственного порядка: одни из них касаются видимого сходства или соседства вещей между собой; другие — места, где располагается язык, и формы, согласно которой он сохраняется. Это — фигуры и письмо.

---

[1] Таковы, включая некоторые второстепенные варианты, единственные законы фонетических изменений, признаваемые де Броссом (De Brosses. De la formation mécanique des langues, p. 108—123); Бержье (Bergier. Éléments primitifs des langues, p. 45—62); Кур де Жебеленом (Court de Gébelin. Historie naturelle de la parole, p. 59—64); Тюрго (Статья «Этимология»).

[2] Тюрго. Статья «Этимология». Ср. de Brosses, p. 420.

[3] De Brosses. Traité de la formation mécanique des langues, t. I, p. 66—67.

[4] Тюрго. Статья «Этимология» в «Энциклопедии».

Известны два важных вида письма: письмо, которое изображает смысл слов, и письмо, которое анализирует и воссоздает звуки. Между ними — строгий раздел, независимо от того, допускают ли при этом, что второе у некоторых народов сменило первое вследствие настоящего «гениального озарения» [1] или что они появились почти одновременно, настолько они отличаются друг от друга; первое — у народов-рисовальщиков, а второе — у народов-певцов [2]. Представить графически смысл слов — значит сначала сделать точный рисунок вещи, которую он обозначает: по правде говоря, едва ли это есть письмо, самое большее — пиктографическое воспроизведение, или «рисуночное письмо», благодаря которому можно записать только самые конкретные рассказы. Согласно Уорбертону, мексиканцам был известен лишь этот способ письма [3]. Настоящее письмо началось тогда, когда стали представлять не саму вещь, но один из составляющих ее элементов или одно из привычных условий, которые накладывают на нее отпечаток, или же другую вещь, на которую она похожа. Отсюда — три техники письма: куриологическое письмо египтян, наиболее грубое, использующее «основную особенность какого-либо предмета для замены целого» (лук для битвы, лестницу для осады городов); затем немного более усовершенствованные «тропические иероглифы», использующие примечательное обстоятельство (поскольку бог всемогущ, он знает все и может наблюдать за людьми: его будут представлять посредством глаза); наконец, символическое письмо, использующее более или менее скрытые сходства (восходящее солнце изображается посредством головы крокодила, круглые глаза которого размещены как раз на уровне поверхности воды) [4].

В этом расчленении узнаются три главные риторические фигуры: синекдоха, метонимия, катахреза. Следуя направлению, которое указывается этим расчленением, эти языки, удвоенные символическим письмом, будут в состоянии эволюционировать. Мало-помалу они наделяются поэтическими возможностями; первые наименования становятся исходным пунктом длинных метафор; последние постепенно усложняются и вскоре настолько удаляются от их исходной точки, что становится трудным ее отыскать. Так рождаются суеверия, позволяющие верить в то, что солнце — это крокодил, что бог — великое око, наблюдающее за миром; так рождаются в равной мере и эзотерические знания у тех (жрецов), кто передает друг другу метафоры из поколения в поколение; так рождаются аллегории речи

---

[1] Duclos. Remarques sur la grammaire générale, p. 43—44.
[2] Destutt de Tracy. Elément d'Ideologie, II, p. 307—312.
[3] Wartburton. Essai sur les hiéroglyphes des Égyptiens, Paris, 1744, p. 15.
[4] Id., ibid., p. 9—23.

(столь частые в самых древних литературах), а также иллюзия, согласно которой знание состоит в познании сходств.

Однако история языка, наделенного образным письмом, быстро оборвалась. На этом пути почти нет возможности добиться прогресса. Знаки множились не посредством тщательного анализа представлений, а посредством самых отдаленных аналогий; это благоприятствовало скорее воображению народов, чем их рефлексии, скорее их легковерию, чем науке. Более того, познание требует двойного обучения: сначала обучения словам (как во всех языках), а затем обучения знакам, не связанным с произношением слов. Человеческой жизни едва ли хватит для этого двойного обучения; если и есть досуг, чтобы сделать какое-либо открытие, то нет знаков для того, чтобы сообщить о нем. Наоборот, переданный знак, поскольку он не поддерживает внутреннего отношения с изображаемым им словом, всегда оказывается сомнительным: переходя от эпохи к эпохе, нельзя быть уверенным, что одному и тому же звуку соответствует одна и та же фигура. Итак, нововведения оказываются невозможными, а традиции — скомпрометированными. Единственной заботой ученых оказывается сохранение «суеверного уважения» к познаниям, полученным от предков, и к тем учреждениям, которые хранят их наследие: «они чувствуют, что любое изменение в нравах привносится и в язык и что любое изменение в языке запутывает и уничтожает всю их науку» [1]. Когда народ обладает лишь аллегорическим письмом, то его политика должна исключать историю или, по крайней мере, всякую историю, которая не была бы чистым и простым сохранением существующего. Именно здесь, в этом отношении пространства к языку, фиксируется, согласно Вольнею [2], существенное различие между Востоком и Западом, как если бы пространственное положение языка предписывало временно́й закон, как если бы язык не приходил к людям через историю, а, напротив, они принимали бы историю лишь через систему их знаков. Именно в этом узле из представления, слов и пространства (слова представляют пространство представления, представляя самих себя в свою очередь во времени) бесшумно формируется судьба народов.

Действительно, история людей совершенно изменяется с введением алфавитного письма. Они записывают в пространстве не свои идеи, но звуки, и из них они извлекают общие элементы для того, чтобы образовать небольшое число единственных в своем роде знаков, сочетание которых позволит образовать все слоги и все возможные слова. В то время как символическое письмо, желая придать пространственный характер самим представлениям, следует неясному закону подобий и отклоняет язык от форм рефлективного мышления, алфавитное

---

[1] Destutt de Tracy. Éléments d'Idéologie, t. II, p. 284—300.
[2] Volney. Les Ruines, Paris, 1971, ch. XIV.

письмо, отказываясь изображать представление, переносит в анализ звуков правила, которые подходят для самого разума. Так что буквы, совершенно не представляя идей, сочетаются друг с другом как идеи, а идеи соединяются и разъединяются как буквы алфавита[1]. Разрыв точного параллелизма между представлением и графическим изображением позволяет поместить весь язык, даже письменный, в общую сферу анализа и подкрепить прогресс письма прогрессом мышления[2]. Одни и те же графические знаки дают возможность расчленять все новые слова и передавать, не опасаясь забвения, каждое открытие, как только оно было бы сделано; представляется возможность пользоваться одинаковым алфавитом для записи различных языков и для передачи таким образом одному народу идей другого. Так как обучение этому алфавиту является очень легким по причине совсем малого числа его элементов, каждый народ сможет посвятить размышлению и анализу идей то время, которое другие народы растрачивают на обучение письму. Таким образом, внутри языка, точнее говоря в том стыке слов, где соединяются анализ и пространство, рождается первая, но неопределенная возможность прогресса. В своей основе прогресс, как он был определен в XVIII веке, не является каким-то внутренним движением истории, он является результатом фундаментального соотношения пространства и языка: «Произвольные знаки языка и письма дают людям средство обеспечивать обладание их идеями и передавать их другим так же, как все возрастающее наследие открытий каждого века; и род людской, рассматриваемый с момента его возникновения, кажется философу необъятным целым, которое, как и каждый индивид, имеет свое детство и свои успехи»[3]. Постоянному разрыву времени язык придает непрерывность пространства, и именно в той мере, в какой он анализирует, сочленяет и расчленяет представление, он имеет возможность связывать посредством времени познание вещей. Благодаря языку бесформенное однообразие пространства расчленяется, в то время как разнообразие последовательностей объединяется.

Однако остается последняя проблема. Письменность является опорой и всегда чутким стражем этих все более тонких анализов, но не их принципом и не их первичным движением. Им является общий сдвиг в сторону внимания, знаков и слов. В представлении ум может связываться — и связывать словесный знак — с элементом, который составляет часть представления, с обстоятельством, которое его сопровождает, с другой, отсутствующей вещью, которая подобна этому представлению и

---

[1] Condillac. Grammaire, ch. 2.

[2] Adam Smith. Considérations sur l'origine et la formation des langues, p. 424.

[3] Turgo. Tableau des progrès successifs de l'esprit humain, 1750 (Œuvres, éd. Schelle, p. 215).

приходит потому на память[1]. Так именно развивался язык и мало-помалу продолжал свое отклонение от первичных наименований. Вначале все имело имя — имя собственное или единичное. Затем имя связывалось с одним-единственным элементом данной вещи и применялось ко всем другим индивидам, также содержавшим его: *деревом* не называли больше определенный дуб, но называли все то, что содержало по меньшей мере ствол и ветви. Имя связывалось также с характерным обстоятельством: *ночь* обозначала не конец этого дня, но отрезок темноты, отделяющий все заходы солнца от всех его восходов. Наконец, имя связывалось с аналогиями: *листом* называли все, что было тонким и гладким, как лист дерева[2]. Постепенный анализ языка и более совершенное его расчленение, позволяющие дать одно имя множеству вещей, сложились по линии тех фундаментальных фигур, которые были хорошо известны риторике: синекдоха, метонимия и катахреза (или метафора, если аналогию трудно заметить сразу). Дело в том. что они вовсе не являются следствием изощренности стиля; напротив, они обнаруживают подвижность, свойственную любому языку, поскольку он является спонтанным: «За один день на рынке в Галле создается больше оборотов речи, чем в течение многих дней на академических собраниях»[3]. Весьма вероятно, что эта подвижность была гораздо большей вначале, чем теперь: дело в том, что в наши дни анализ настолько тонок, сетка столь плотная, а отношения координации и субординации столь четко установлены, что слова почти лишены возможности сдвинуться с места. Но у истоков человечества, когда слов было мало, когда представления были еще неопределенными и плохо проанализированными, когда страсти их изменяли или их обосновывали, слова обладали большими возможностями перемещения. Можно даже сказать, что слова были образными раньше, чем быть именами собственными: иными словами, они едва обрели статут единственных имен, как уже распространились на представления под воздействием спонтанной риторики. Как говорит Руссо, о великанах, наверное, заговорили прежде, чем стали обозначать людей[4]. Корабли сначала обозначали посредством парусов, а душа, «Психея», получила первоначально фигуру бабочки[5].

Таким образом, то, что открывается в глубине как устной речи, так и письменной, — это риторическое пространство слов: эта свобода знака размещаться согласно анализу представления во внутреннем элементе, в соседней точке, в аналогичной

[1] Condillac. Essai sur l'origine des connaissances (Œuvres, t. I, p. 75—87).
[2] Du Marsais. Traité de tropes, éd. 1811, p. 150—151.
[3] Id., ibid., p. 2.
[4] Rousseau. Essai sur l'origine des langues, p. 152—153.
[5] De Brosses. Traité de la prononciation mécanique, p. 267.

фигуре. И если, как мы констатируем, языкам свойственно разнообразие, если, исходя из первичных обозначений, которые, несомненно, были присущи им всем благодаря универсальности человеческой природы, они не перестали развертываться согласно различным формам, если каждый из них имел свою историю, свои особенности, свои обычаи, свою память и свое забвение, то это потому, что слова имеют свое *место* не во времени, а в *пространстве*, в котором они могут обрести свою исходную позицию, перемещаться, обращаться на самих себя и медленно развертывать кривую своего движения: в *тропологическом* пространстве. Так возвращаются к исходной точке рассуждений о языке. Среди всех знаков язык обладал свойством быть последовательным: не потому, что он принадлежит сам по себе к хронологии, но потому, что он устанавливал в последовательности звучаний одновременность представления. Но эта последовательность, анализирующая и выявляющая один за другим прерывные элементы, пробегает пространство, открываемое представлением перед мысленным взором. Таким образом, язык лишь заставляет выстроиться в линейный порядок представленные вразброс элементы. Предложение развертывает и дает понять ту фигуру, которую риторика делает чувствительной для глаза. Без этого тропологического пространства язык не образовался бы из всех нарицательных имен, позволяющих установить отношение атрибутивности. Без этого анализа слов фигуры остались бы немыми, мимолетными, и, схваченные в момент озарения, они сразу же канули бы в ночь, где нет даже времени.

Начиная с теории предложения и кончая теорией деривации, все классическое рассуждение о языке, — все, что было названо «всеобщей грамматикой», является лишь сжатым комментарием этой простой фразы: «язык анализирует». Именно здесь опрокидывалась в XVII веке вся западная языковая практика, которая всегда до сих пор верила в то, что *язык говорит*.

7. ЧЕТЫРЕХУГОЛЬНИК ЯЗЫКА

Сделаем несколько заключительных замечаний. Четыре теории — предложения, расчленения, обозначения и деривации — образуют как бы стороны четырехугольника. Они попарно противостоят и оказывают поддержку друг другу. Расчленение дает содержание чисто словесной, еще пустой, форме предложения; оно ее наполняет, но противостоит ей так, как именование, различающее вещи, противостоит атрибутивности, связывающей их снова. Теория обозначения представляет точку связи всех именных форм, которые расчленение разделяет; но она противостоит ему так, как мгновение, выраженное жестом, прямое обозначение противостоит разделению всеобщностей. Теория деривации

раскрывает непрерывное движение слов начиная с их возникновения, но скольжение по поверхности представления противостоит единственной и устойчивой связи, соединяющей корень с представлением. Наконец, деривация возвращает к предложению, так как без него обозначение осталось бы замкнутым в себе и не могло бы обеспечить всеобщности, полагающей атрибутивное отношение. Тем не менее деривация образуется согласно пространственной фигуре, тогда как предложение развертывается согласно последовательному порядку.

Нужно заметить, что между противоположными вершинами этого прямоугольника существует нечто вроде диагональных отношений. Прежде всего они существуют между расчленением и деривацией: членораздельным языком, со словами, которые сопоставляются, или вкладываются друг в друга, или упорядочивают друг друга, можно обладать здесь в той мере, в какой, начиная с их исходного значения и с простого полагающего их акта обозначения, слова не перестали образовывать производные слова, меняя сферу своего применения. Отсюда возникает пересекающая весь четырехугольник языка ось, вдоль которой фиксируется состояние языка: его способности к расчленению определены точкой деривации, которой она достигла; здесь определяются как его историческое положение, так и его способность к различению. Другая диагональ идет от предложения к возникновению слов, то есть от утверждения, скрытого в любом акте суждения, к обозначению, полагаемому любым актом именования. Вдоль этой оси устанавливается отношение слов к тому, что они представляют: здесь выявляется, что слова не высказывают ничего, кроме бытия представления, но что они всегда именуют кое-что представленное. Первая диагональ выражает развитие языка в его способности к описанию, а вторая — бесконечное переплетение языка и представления — удвоение, вследствие которого словесный знак всегда представляет какое-либо представление. На этой линии слово функционирует как заместитель (со своей способностью представлять), в то время как на первой — как элемент (со своей способностью составлять и разлагать на части).

В точке пересечения этих двух диагоналей, в центре четырехугольника, там, где удвоение представления раскрывается как анализ и где заместитель обладает возможностью распределять, там, следовательно, где располагаются возможность и принцип всеобщей таксономии представления, находится *имя*. Именовать — значит сразу же давать словесное представление представления и размещать его во всеобщей таблице. Вся классическая теория языка организуется вокруг этой особой и центральной формы бытия, в которой пересекаются все функции языка, так как при ее посредничестве представления могут войти в какое-либо предложение, следовательно, благодаря ей дискурсия сочленяется с познанием. Конечно, только рассуждение

может быть истинным или ложным. Но если бы все имена были точны, если бы анализ, на котором они основаны, был вполне продуман, если бы язык был «ладно скроен», то не было бы никакого затруднения в том, чтобы высказывать верные суждения, и ошибку, если бы она произошла, было бы столь же легко обнаружить, увидеть, как и в алгебраическом исчислении. Однако несовершенство анализа и все смещения, производимые деривацией, наделили именами анализы, абстракции и незаконные сочетания, что не представляло бы никакого неудобства (как в случае наделения именами сказочных чудищ), если бы слово не фигурировало как представление представления, в результате чего нельзя было бы мыслить ни одного слова — каким бы оно ни было абстрактным, общим и лишенным содержания, — не утверждая возможности того, что оно представляет. Поэтому в центре четырехугольника языка имя появляется и как точка схождения всех структур языка (имя представляет собой наиболее существенную, наиболее охраняемую фигуру языка, чистейший результат всех его условностей, всей его истории), и как точка, исходя из которой весь язык может вступить в отношение с истиной, вследствие чего он станет предметом суждения.

Здесь сосредоточивается весь классический опыт языка: это и обратимость грамматического анализа, являющегося и наукой и предписанием, изучением слов и правилом их построения, использования и преобразования в их функции представления; это и основополагающий номинализм философии от Гоббса до Идеологии, неотделимый от критики языка и от того недоверия к общим и отвлеченным словам, которое характерно для Мальбранша, Беркли, Кондильяка и Юма; это и великая утопия создания абсолютно прозрачного языка, в котором все вещи именовались бы самым четким образом, что достигалось бы либо посредством совершенно произвольной, но строго продуманной системы (искусственный язык), либо посредством языка настолько естественного, что он выражал бы мысль так же, как лицо — страсть (о таком языке, составленном из непосредственных знаков, мечтал Руссо в первом из своих «Диалогов»). Можно сказать, что именно Имя организует всю классическую дискурсию: говорить или писать означает не высказывать какие-то вещи или выражать себя, не играть с языком, а идти к суверенному акту именования, двигаться путями языка к тому месту, где вещи и слова связываются в их общей сути, что позволяет дать им имя. Но когда это имя уже высказано, весь язык, приведший к нему или ставший средством его достижения, поглощается этим именем и устраняется. Таким образом, в своей глубокой сущности классическая дискурсия всегда стремится к этому пределу, но существует, лишь отстраняя его. Она движется вперед в постоянном ожидании Имени. Поэтому в самой своей возможности она связана с риторикой, то есть со всем

пространством, окружающим имя, заставляющим его колебаться вокруг того, что имя представляет, выявляющим элементы, или соседство, или аналогии того, что оно именует. Фигуры, которые дискурсия пересекает, обеспечивают запаздывание имени, которое в последний момент является для того, чтобы их заполнить и устранить. Имя — это предел дискурсии. И может быть, вся классическая литература размещается в этом пространстве, в этом движении, смысл которого — достижение имени, всегда грозного, так как оно убивает саму возможность говорить, исчерпывая ее до конца. Именно это движение повелевает практикой языка, начиная со столь сдержанного признания в «Принцессе Клевской» [1] и кончая явным взрывом насилия, присущим «Жюльетте» [2]. В этом произведении именование предстает, наконец, во всей своей откровенной обнаженности, и риторические фигуры, которые раньше сдерживали его, рушатся и становятся безграничными фигурами желания, по которым, так, впрочем, никогда и не достигая предела, непрерывно движутся одни и те же постоянно повторяемые имена.

Вся классическая литература располагается в движении, направленном от фигуры имени к самому имени, переходя от задачи именования еще раз той же самой вещи посредством новых фигур (это вычурность языка) к задаче именования посредством слов, наконец точных, того, что никогда не имело имени или что дремало в складках далеко отстоящих слов: это относится к тайнам души, впечатлениям, рожденным на стыковке вещей и тела, для которых язык «Пятой прогулки» [3] вдруг обрел прозрачность. Романтизм полагал, что порвал с предшествующей эпохой, поскольку научился называть вещи своими именами. По правде говоря, к этому стремился весь классицизм: Гюго выполнил обещание Вуатюра [4]. Но вследствие этого имя перестает быть компенсацией языка; оно становится в нем загадочной материей. Единственный момент — невыносимый и долгое время скрываемый в тайне, — когда имя было свершением и субстанцией языка, обещанием и правеществом, связан с Садом, когда сквозь всю протяженность имени прошло желание, для которого оно было местом возникновения, утоления и безграничного возобновления. Отсюда вытекает то обстоятельство, что творчество Сада играет в нашей культуре роль непрекращающегося первоначального шепота. Благодаря яростной силе имени, наконец произнесенного ради него самого, язык предстает в своей грубой вещественности; прочие «части речи» в свою очередь завоевывают свою независимость; они избав-

[1] Роман г-жи де Лафайет (1634—1694), опубликованный в 1678 г. — *Прим. ред.*

[2] Роман маркиза де Сада. — *Прим. ред.*

[3] Имеются в виду «Прогулки одинокого мечтателя» Руссо. См.: Ж.-Ж. Руссо. Избранные сочинения, т. III. М., 1961, с. 611.

[4] Вуатюр (1597—1648) — фр. писатель. — *Прим. ред.*

ляются от верховной власти имени, не образуя больше вокруг него дополнительное кольцо украшений. И так как больше нет особой красоты в том, чтобы «удерживать» язык вокруг и около имени, показывать ему то, что он не высказывает, возникает недискурсивная речь, роль которой состоит в том, чтобы раскрыть язык в его грубом бытии. Это подлинное бытие языка XIX век назовет Словом (в противоположность «слову» классиков, функция которого состоит в том, чтобы скреплять незаметно, но непрерывно язык с бытием представления). И дискурсия, содержащая в себе это бытие и освобождающая его для него самого, и есть литература.

Вокруг этой классической привилегии имени теоретические сегменты четырехугольника (предложение, расчленение, обозначение и деривация) определяют границу того, что было тогда практикой языка. При их последовательном анализе речь шла не о создании истории грамматических концепций XVII и XVIII столетий, не об установлении общих очертаний того, что люди думали относительно языка, а об определении условий, при которых язык мог стать объектом знания, и пределов этой эпистемологической сферы. Речь шла не о вычислении общего знаменателя мнений, а об определении исходных возможностей для формирования тех или иных мнений о языке. Вот почему этот прямоугольник обрисовывает скорее периферию, чем внутреннюю фигуру, показывая, как язык переплетается с тем, что для него является внешним и вместе с тем необходимым. Было ясно, что без предложения нет языка: без наличия, по крайней мере неявного, глагола *быть* и отношения атрибутивности, которое он устанавливает, дело имели бы не с языком, а со знаками как таковыми. Пропозициональная форма выдвигает в качестве условия языка утверждение какого-то отношения тождества или различия: говорят лишь в той мере, в какой это отношение является возможным, но три других теоретических сегмента скрывают совсем другое требование: для того чтобы имелась деривация слов начиная с их возникновения, для того чтобы имелась исходная причастность корня к его значению, для того чтобы, наконец, имелся отчетливый анализ представлений, нужно, чтобы имелся, начиная с наиболее непосредственной практики языка, аналогичный шум вещей, сходств, старающихся войти в игру. Если бы все было совершенно разнообразным, то мысль была бы обречена на единичность, и, как статуя у Кондильяка, прежде чем она начала вспоминать и сравнивать, она была бы обречена на абсолютную дисперсию и абсолютное однообразие. У нее не было бы ни памяти, ни возможного воображения, ни размышления, следовательно. И было бы невозможно сравнивать между собой вещи, определять их тождественные черты, полагать имя нарицательное. Не было бы языка. И если язык существует, то это потому, что под тождествами и различиями имеется основа непрерывностей, сходств,

повторений, естественных переплетений. Сходство, устраненное из знания с начала XVII века, всегда полагает внешнюю границу языка: кольцо, окружающее область того, что можно анализировать, упорядочивать и познавать. Именно этот глухой шепот вещей речь рассеивает, но без него она не могла бы говорить.

Теперь можно определить, каково же это прочное и сжатое единство языка в классической практике. Именно это единство посредством игры расчлененного обозначения вводит сходство в пропозициональное отношение, то есть в систему тождеств и различий, установленную глаголом «*быть*» и обнаруживаемую сетью *имен. Приписывать имя вещам и именовать этим именем их бытие* — вот фундаментальная задача классической «дискурсии». В течение двух веков речь в западной культуре была местом онтологии. Когда он именовал бытие любого представления вообще, он был философией: теорией познания и анализом идей. Когда он приписывал каждой представленной вещи соответствующее имя и когда во всем поле представления он располагал сетью хорошо сложенного языка, тогда он был наукой — номенклатурой и таксономией.

Глава V

КЛАССИФИЦИРОВАТЬ

1. ЧТО ГОВОРЯТ ИСТОРИКИ

Истории идей или наук — они берутся здесь лишь в своих общих чертах — приписывают XVII веку и в особенности XVIII веку какую-то новую любознательность: любознательность, которая позволила им если и не открыть, то по крайней мере придать наукам о жизни до тех пор немыслимые широту и точность. Этому явлению по традиции приписывают ряд причин и несколько существенных обстоятельств.

По линии источников или мотивов этого явления рассматривают новые преимущества наблюдения: возможности, которые ему приписывают, начиная с Бэкона, а также технические усовершенствования, связанные с изобретением микроскопа. Сюда также относят новый для того времени престиж физических наук, доставлявших для знания модель рациональности. Если посредством эксперимента и теории можно было анализировать законы движения или законы отражения луча света, разве не следовало искать при помощи опытов, наблюдений или вычислений такие законы, которые позволили бы упорядочить более сложную, но смежную область живых существ? Картезианский механицизм, впоследствии ставший препятствием, сначала был орудием переноса, он вел, немного вопреки самому себе, от механистической рациональности к открытию другой рациональности, присущей живому. В этот же ряд причин историки идей помещают вперемешку различные интересы: экономический интерес к сельскому хозяйству (свидетельством чего служат физиократы, но также и первые успехи агрономии); любопытство — на полпути между экономией и теорией — к экзотическим растениям и животным, которых пытаются акклиматизировать, причем большие научные экспедиции — Турнефора на Среднем Востоке, Адансона в Сенегале — доставляют описания, гравюры и образцы; и затем главным образом высокая этическая оценка природы, вместе со всем этим двусмысленным

в своей основе движением, благодаря которому — неважно, идет ли речь об аристократии или буржуазии, — деньги и чувства «вкладывают» в землю, которую предшествующие эпохи долгое время оставляли заброшенной. В середине XVIII столетия Руссо собирает гербарий.

В реестре обстоятельств историки отмечают разнообразные формы, присущие этим новым наукам о жизни, и «дух», как говорят, которым они руководствуются. Эти науки сначала под влиянием Декарта и до конца XVII века были механистическими; первые шаги тогда только еще формирующейся химии накладывали на них свой отпечаток, но в XVIII веке виталистские темы сохраняли или возобновляли свои привилегии с тем, чтобы оформиться наконец в единое учение — тот «витализм», который в несколько различных формах Бордё и Барте исповедуют в Монпелье, Блюменбах в Германии, Дидро, а затем Биша в Париже. В рамках этих различных теоретических построений ставились почти всегда одни и те же вопросы, каждый раз получавшие различные решения: о возможности классификации живых организмов, причем одни, как Линней, считали, что вся природа может войти в какую-то таксономию, другие, как Бюффон, считали, что она чересчур разнообразна и слишком богата, чтобы поместиться в столь жестких рамках; о характере процесса размножения, причем сторонники более механистических воззрений склонялись к преформации, а прочие верили в специфическое развитие зародышей; об анализе функций (кровообращение после Гарвея, ощущение, двигательная активность и — к концу века — дыхание).

При рассмотрении этих проблем и порождаемых ими дискуссий историкам нетрудно воссоздать те великие споры, о которых сказано, что они разделили мнение и страсти людей, а также их доводы. Таким образом рассчитывают обнаружить следы глубинного конфликта между теологией, полагающей под каждой формой и во всех движениях мира провидение бога, простоту, тайну и взыскательность его путей, и наукой, которая уже стремится к установлению самостоятельности природы. Выявляется также противоречие между наукой, тесно связанной с давним преобладанием астрономии, механики и оптики, и другой наукой, которая уже подозревает, что в областях жизни, возможно, имеется нечто несводимое и специфическое. Наконец, историки видят, как на глазах у них определяется противоположность между теми, кто верит в неподвижность природы — наподобие Турнефора и в особенности Линнея, — и теми, кто вместе с Бонне, Бенуа де Майе и Дидро уже предчувствуют великую творческую мощь жизни, ее неистощимую способность к превращениям, ее пластичность и ту девиацию, благодаря которой она вовлекает все свои создания, включая нас самих, в поток времени, над которым никто не властен. Задолго до Дарвина и задолго до Ламарка великий спор об эволюционизме был начат

«Теллиамедом», «Палингенезом» и «Сном д'Аламбера». Механицизм и теология, опирающиеся друг на друга или беспрестанно спорящие между собой, удерживают, согласно точке зрения этих историков, классическую эпоху вблизи ее истоков — рядом с Декартом и Мальбраншем; напротив, неверие и какая-то смутная интуиция жизни, в свою очередь в конфликте (как у Бонне) или в согласии (как у Дидро), влекут классическую эпоху к ее ближайшему будущему: к тому XIX веку, который, как предполагают, дал еще неясным и робким попыткам XVIII века их позитивное и рациональное осуществление в форме науки о жизни, которой не нужно было жертвовать рациональностью, чтобы отстаивать в самый разгар ее осознания специфичность жизни, а также ту полускрытую теплоту, которая циркулирует между жизнью — объектом нашего познания — и нами, которые находятся здесь, чтобы ее познавать.

Не будем возвращаться к предпосылкам подобного метода. Здесь будет достаточно показать его следствия: трудность постижения той системы отношений, которая может связать друг с другом такие различные исследования, как попытки таксономии и микроскопические наблюдения; необходимость регистрации в качестве наблюдаемых фактов конфликтов между сторонниками неизменности видов и теми, кто с ними не согласен, или же между сторонниками метода и приверженцами системы; необходимость разделения знания на две части, которые, хотя и чужды друг другу, переплетаются между собой: первая из них определялась тем, что уже было известно в других областях знания (аристотелевское или схоластическое наследие, груз картезианства, престиж Ньютона), а вторая — тем, чего еще не знали (эволюция, специфичность жизни, понятие организма); и в особенности применение категорий, являющихся строго анахроничными по отношению к этому знанию. Из этих категорий, очевидно, наиболее важным является понятие жизни. Хотят создавать историю биологии XVIII века, но не отдают себе отчета в том, что биологии не существовало и что расчленение знания, которое нам известно в течение более чем ста пятидесяти лет, утрачивает свою значимость для предшествующего периода. То, что биология была неизвестна, имело очень простую причину: ведь не существовало самой жизни. Существовали лишь живые существа, которые открывались сквозь решетку знания, установленную *естественной историей*.

2. ЕСТЕСТВЕННАЯ ИСТОРИЯ

Как классическая эпоха смогла определить эту область «естественной истории», очевидность и даже единство которой теперь нам кажутся столь далекими и как бы уже не столь ясными? Каково это поле, в котором природа оказалась доста-

точно близкой самой себе, чтобы включенные в нее индивиды могли быть классифицированы, и достаточно удаленной от самой себя, чтобы они могли стать предметом анализа и размышления? Создается впечатление — и об этом говорят весьма часто, — что история природы должна была появиться как следствие падения картезианского механицизма. Когда в конце концов обнаружилась невозможность ввести весь мир в законы прямолинейного движения, когда сложность растения и сложность животного оказали достаточное сопротивление простым формам протяженной субстанции, тогда пришлось признать, что природа проявляет себя в своем странном богатстве; и тщательное наблюдение живых существ якобы возникло на том месте, откуда только что удалилось картезианство. К сожалению, дело обстоит не так просто. Возможно — и это еще следовало бы изучить, — что одна наука возникает из другой; но никогда наука не может возникнуть ни из отсутствия другой, ни из краха, ни даже из препятствия, встречаемого другой наукой. В сущности, возможность естественной истории, вместе с Реем, Джонстоном, Кристофом Кно, современна картезианству, а не его краху. Одна и та же *эпистема* допустила и механику от Декарта до д'Аламбера, и естественную историю от Турнефора до Добентона.

Для того чтобы естественная история появилась, не надо было, чтобы природа уплотнилась, и затемнилась, и умножила свои механизмы, приобретя непроницаемую для глаз весомость истории, которую можно только излагать и описывать, не имея возможности ее измерять, исчислять, объяснять; надо было — и это как раз наоборот, — чтобы История стала Естественной. То, что существовало в XVI веке и вплоть до середины XVIII века, — это истории: Белон написал «Историю природы птиц», Дюре — «Чудесную историю растений», Альдрованди — «Историю змей и драконов». В 1657 году Джонстон публикует «Естественную историю четвероногих». Конечно, эта дата рождения не является строго установленной [1], она символизирует здесь какой-то ориентир и указывает, издали, на явную загадочность какого-то события. Это событие — внезапное расслоение в области *Истории* двух отныне различных сфер познания. До Альдрованди История была совершенно нерасчленимым сплетением сведений о вещах и обо всех знаках, которые были открыты в них или наложены на них: писать историю какого-либо растения или какого-либо животного означало столь же сказать о его элементах или органах, сколь и о сходствах, которые можно у него найти, достоинствах, которые ему приписывают, легендах и историях, в которых оно участвовало, гербах, в которых оно фигурирует, лекарствах, которые изготовляют с примесью его компонентов, пище, которую оно доставляет, о том,

---

[1] В 1686 году Рей пишет еще "Historia plantarum generalis".

что сообщают о нем древние авторы, о том, что могут сказать о нем путешественники. История какого-то живого существа — это само существо, взятое внутри всей семантической сети, которая связывала его с миром. Столь очевидного для нас разделения между тем, что мы видим, тем, что заметили и сообщили другие, тем, что другие, наконец, воображают или во что они наивно верят, великого деления на три части, по видимости столь простого и столь непосредственного, — на *Наблюдение*, *Документ*, *Сказку* — не существовало. И не потому, что наука колебалась между разумным призванием и всем грузом наивной традиции, а по причине более точной и более значимой: дело в том, что знаки были составной частью вещей, тогда как в XVII веке они становятся модусами представления.

Когда Джонстон пишет свою «Естественную историю четвероногих», знает ли он о них больше, чем Альдрованди полувеком раньше? Не намного, утверждают историки. Но вопрос не в этом, или, если его хотят поставить таким образом, нужно ответить, что Джонстон знает о них гораздо меньше, чем Альдрованди. Последний по поводу каждого изученного животного давал развернутое, и на том же уровне, описание его анатомии и способов его ловли; его аллегорическое использование и его способ размножения; зону его распространения и дворцы его легенд; его питание и наилучший способ приготовления из него соуса. Джонстон же подразделяет свою главу о лошади на двенадцать рубрик: имя, анатомическое строение, обитание, возраст, размножение, голос, движения, симпатия и антипатия, использование, употребление в целебных целях и т. д.[1]. Все это было и у Альдрованди, и даже гораздо большее. А ведь существенное различие кроется как раз в том, что *отсутствует*. Как мертвый и бесполезный груз, опущена вся семантика, связанная с животным. Слова, тесно связанные с животным, были освобождены от этой связи с ним и опущены; и живое существо, в своей анатомии, в своей форме, в своих нравах, в своем рождении и в своей смерти, предстает как бы в настоящем виде. Естественная история обретает свое место в теперь открытом пространстве между вещами и словами — пространстве безмолвном, чистом от всякой словесной шелухи и тем не менее организованном согласно тем самым элементам представления, которые с полным правом могут быть названы. Вещи подступают к самым границам дискурсии, ибо они оказываются в глубине представления. Следовательно, наблюдение начинается не с отказа от исчисления. В возникновении естественной истории, взятой вместе с соответствующей атмосферой эмпиризма, в которой она развивается, не нужно видеть невольное насилие опыта над познанием, которое выслеживало истину природы

---

[1] Jonston. Historia naturalis de quadpripedidus, Amsterdam, 1657, p. 1—11.

где-то в другом месте. Естественная история — и поэтому-то она возникла именно в этот момент — это пространство, открытое в представлении анализом, предвосхищающим возможность именования; это возможность *видеть* то, что можно будет *сказать*, но что нельзя было бы ни сказать впоследствии, ни увидеть на расстоянии, если вещи и слова, отличенные друг от друга, не соединялись бы между собой с самого начала в представлении. Порядок описания, который Линней вскоре после Джонстона предложит в естественной истории, является весьма характерным. Согласно ему, любая глава, касающаяся описания какого-либо животного, должна следовать такому порядку: имя, теория, род, вид, атрибуты, использование и, в заключение, *Litteraria*. Весь язык, наложенный временем на вещи, отброшен к последней границе как дополнение, в котором дискурсия рассказывала сама о себе и сообщала об открытиях, традициях, верованиях, поэтических фигурах. До этого языка о языке возникает сама вещь в своих специфических чертах, но внутри той реальности, которая была с самого начала расчленена посредством имени. Возниковение в классическую эпоху естественной истории не является прямым или косвенным следствием переноса рациональности, сложившейся в иной области (в геометрии или механике). Она представляет собой иное образование, обладающее своей собственной археологией, хотя и связанное (но посредством корреляции и одновременности) с общей теорией знаков и с проектом универсального *матезиса*.

Итак, старое слово «история» изменяет свой смысл и, быть может, обретает одно из своих архаических значений[1]. Во всяком случае, если верно, что историк, в рамках греческого мышления, действительно был тем, кто *видит* и кто рассказывает об увиденном, то, в рамках нашей культуры, историк не всегда был таковым. Лишь достаточно поздно, на пороге классической эпохи, историк взял или вернул себе эту роль. До середины XVII века задачей историка было установление обширного собрания документов и знаков — всего того, что могло оставить в мире как бы метку. Именно историк обязан был заставить заговорить все заброшенные слова. Его существование определялось не столько наблюдением, сколько повторением сказанного, вторичным словом, речью, в которой звучало снова столько заглушенных слов. Классическая эпоха дает истории совершенно другой смысл: впервые установить тщательное наблюдение за самими вещами, а затем описать результаты наблюдения в гладких, нейтральных и надежных словах. Понятно, что в этом «очищении» первой формой истории, которая при этом сложилась, стала история природы, так как для своего

---

[1] Греческое слово ἱστορία означает расспрашивание, исследование, сведения, полученные от других. У Аристотеля это слово иногда обозначает «описание» (В. П. Зубов. Аристотель. М., 1963, с. 104). — *Прим. перев.*

оформления она нуждается только в словах, непосредственно приложимых к самим вещам. Документами этой новой истории являются не другие слова, тексты или архивы, но прозрачные пространства, где вещи совмещаются между собой: гербарии, коллекции, сады. Место этой истории — не подвластный времени прямоугольник, в котором, освобожденные от всякого толкования, от всякого сопровождающего языка, существа предстают одни рядом с другими, в их зримом облике, сближенными согласно их общим чертам и благодаря этому уже доступными в потенции анализу, носителями их единственного имени. Часто говорится, что создание ботанических садов и зоологических коллекций выражало новое любопытство к экзотическим растениям и животным. В действительности же они давно возбуждали интерес. То, что изменилось, — это пространство, в котором их можно видеть и описывать. В эпоху Возрождения необычность животного была предметом зрелища; она фигурировала в празднествах, состязаниях на копьях, в реальных или фиктивных сражениях, в сказочных представлениях, в которых бестиарий развертывал свои исконные фабулы. Кабинет естественной истории и сад, в том виде, в каком их создают в классическую эпоху, замещают круговое расположение вещей по ходу «обозрения» установлением их в «таблице». То, что проникло между этими театрами и этим каталогом, — это не желание знать, а новый способ связывать вещи одновременно и со взглядом и с речью. Новый способ создавать историю.

И нам известно, какое методологическое значение эти пространства и эти «естественные» распределения приобрели в конце XVIII века при классификации слов, языков, корней, документов, архивов, короче говоря, при образовании из всего этого стихии истории (в привычном смысле слова), в которой XIX век найдет, после этой чистой таблицы вещей, новую возможность говорить о словах, и говорить не в стиле комментария, но в столь же позитивной, сколь и объективной манере, присущей естественной истории.

Все более и более полное сбережение письменных источников, учреждение архивов, их упорядочивание, реорганизация библиотек, создание каталогов, репертуаров, инвентариев представляют собой в конце классической эпохи нечто большее, чем просто новую восприимчивость ко времени, к своему прошлому, к глубинным пластам истории; это способ введения в уже сформировавшийся язык и в оставленные им следы того же самого порядка, который устанавливают между живыми существами. Именно в этом зарегистрированном времени, в этом разбитом на квадраты и пространственно-локализованном становлении, историки XIX века возьмутся за написание наконец «верной» истории, то есть освобожденной от классической рациональности, от ее упорядоченности и от ее теодицеи, — истории, отданной во власть неистовой силе вторгающегося времени.

3. СТРУКТУРА

Понимаемая и расположенная таким образом естественная история имеет условием своей возможности общую принадлежность вещей и языка к представлению: но она существует в качестве задачи лишь в той мере, в какой вещи и язык оказываются разделенными. Следовательно, она должна сократить это расстояние, чтобы максимально приблизить язык к наблюдению, а наблюдаемые вещи — к словам. Естественная история — это не что иное, как именование видимого. Отсюда ее кажущаяся простота и та манера, которая издалека представляется наивной, настолько она проста и обусловлена очевидностью вещей. Создалось впечатление, что вместе с Турнефором, Линнеем или Бюффоном стало наконец говорить то, что все время было видимым, но оставалось немым в связи с какой-то непреодолимой рассеянностью взглядов. Действительно, дело не в тысячелетней невнимательности, которая внезапно исчезла, а в открытии нового поля наблюдаемости, которое образовалось во всей своей глубине.

Естественная история стала возможной не потому, что наблюдение стало более тщательным и пристальным. В строгом смысле слова можно сказать, что классическая эпоха умудрилась если и не видеть как можно меньше, то по крайней мере умышленно ограничить пространство своего опыта. Начиная с XVII века наблюдение является чувственным познанием, снабженным неизменно негативными условиями. Это, конечно, исключение слухов, но исключение также вкуса и запаха, так как из-за их неопределенности, из-за их переменчивости они не допускают качественного анализа различных элементов, который был бы повсеместно приемлемым. Очень сильное ограничение осязания обозначением некоторых вполне очевидных противоположностей (как, например, гладкого и шершавого); почти исключительное предпочтение зрения, являющегося чувством очевидности и протяженности, и, следовательно, анализа partes extra partes, принятого всеми: слепой XVIII века вполне может быть геометром, но он не будет натуралистом[1]. Кроме того, далеко не все из того, что открывается взгляду, поддается использованию: в частности, цвета почти не могут быть основанием для полезных сравнений. Поле зрения, в котором наблюдение может проявить свои возможности, является лишь остатком этих исключений: это зрительное восприятие, освобожденное от всех иных привнесений органов чувств и, кроме того, выдержанное в серых тонах. Это поле в гораздо большей степени, чем восприятие самих вещей, ставшее наконец чутким,

---

[1] Diderot. Lettre sur les aveugles. Ср.: Линней: «Нужно отбросить... все случайные признаки, не существующие в растении ни для глаза, ни для осязания» (Linné. Philosophie botanique, p. 258).

определяет возможность естественной истории и появления ее абстрагированных объектов: линий, поверхностей форм, объемов.

Может быть, скажут, что применение микроскопа компенсирует эти ограничения и что если бы чувственный опыт ограничивался в отношении его наиболее сомнительных сторон, то он устремился бы к новым объектам наблюдения, контролируемого техническими средствами. Действительно, одна и та же совокупность негативных условий ограничила сферу опыта и сделала возможным применение оптических инструментов. Для того чтобы иметь возможность лучше наблюдать сквозь увеличительное стекло, нужно отказаться от познания посредством других чувств или посредством слухов. Изменение подхода на уровне наблюдения должно быть более весомым, чем корреляции между различными свидетельствами, которые могут доставить впечатления, чтение или лекции. Если бесконечное охватывание видимого в его собственной протяженности лучше поддается наблюдению посредством микроскопа, то от него не отказываются. И лучшим доказательством этого является, несомненно, то, что оптические инструменты особенно успешно использовались для решения проблем происхождения, то есть для открытия того, как формы, строение, характерные пропорции взрослых индивидов и их вида в целом могут передаваться через века, сохраняя их строгую идентичность. Микроскоп был предназначен не для того, чтобы преодолеть пределы фундаментальной сферы видимого, но для решения одной из проблем, которую он ставил, — сохранения на протяжении поколений видимых форм. Использование микроскопа основывалось на неинструментальном отношении между глазами и вещами, на отношении, определяющем естественную историю. Разве Линней не говорил, что объектам природы (Naturalia) в противоположность небесным телам (Coelestia) и элементам (Elementa) было предназначено непосредственно открываться чувствам? [1] И Турнефор полагал, что для познания растений лучше было анализировать их «такими, какими они попадают на глаза», «чем проникать в каждую их разновидность с религиозной щепетильностью» [2].

Наблюдать — это значит довольствоваться тем, чтобы видеть. Видеть систематически немногое. Видеть то, что в несколько беспорядочном богатстве представления может анализироваться, быть признанным всеми и получить таким обра-

[1] Linné. Systema naturae, p. 214. Об ограниченной пользе микроскопа см. там же, с. 220—221.

[2] Tournefort. Isagoge in rem hebrarium, 1719, перевод в: Becker-Tournefort, Paris, 1956, p. 295. Бюффон упрекает линнеевский метод за то, что он основывается на столь неуловимых признаках, что приходится пользоваться микроскопом. Упрек в использовании оптической техники имеет значение теоретического возражения у ряда натуралистов.

зом имя, понятное для каждого. «Все неясные подобия, — говорит Линней, — вводились лишь к стыду искусства»[1]. Зрительные представления, развернутые сами по себе, лишенные всяких сходств, очищенные даже от их красок, дадут наконец естественной истории то, что образует ее собственный объект: то самое, что она передаст тем хорошо построенным языком, который она намеревается создать. Этим объектом является протяженность, благодаря которой образовались природные существа, протяженность, которая может быть определена четырьмя переменными. И только четырьмя переменными: формой элементов, количеством этих элементов, способом, посредством которого они распределяются в пространстве по отношению друг к другу, относительной величиной каждого элемента. Как говорил Линней в своем главном сочинении, «любой знак должен быть извлечен из числа, фигуры, пропорции, положения»[2]. Например, при изучении органов размножения растения будет достаточным, пересчитав тычинки и пестики (или, в случае необходимости, констатировав их отсутствие), определить форму, которую они принимают, геометрическую фигуру (круг, шестигранник, треугольник), согласно которой они распределены в цветке, а также их величину по отношению к другим органам. Эти четыре переменные, которые можно применить таким же образом к пяти частям растения — корням, стеблям, листьям, цветам, плодам, — достаточным образом характеризуют протяженность, открывающуюся представлению, чтобы ее можно было выразить в описании, приемлемом для всех: видя одного и того же индивида, каждый сможет сделать одинаковое описание; и наоборот, исходя из такого описания, каждый сможет узнать соответствующих ему индивидов. В этом фундаментальном выражении видимого первое столкновение языка и вещей может определяться таким образом, который исключает всякую неопределенность.

Каждая визуальная различная часть растения или животного, следовательно, доступна для описания в той мере, в какой она может принимать четыре ряда значений. Эти четыре значения, которые характеризуют орган или какой-либо элемент и определяют его, представляют собой то, что ботаники называют его *структурой*. «Строение и соединение элементов, образующих тело, постигается через структуру частей растений»[3]. Структура позволяет сразу же описывать увиденное двумя не исключающими друг друга и не противоречащими друг другу способами. Число и величина всегда могут быть определены посредством счета или измерения; следовательно, их можно выразить количественно. Напротив, формы и распо-

---

[1] Linné. Philosophie botanique, § 299.
[2] Id., ibid., § 167; ср. также § 327.
[3] Tournefort. Éléments de botanique, p. 558.

ложения должны быть описаны другими способами: или посредством отождествления их с геометрическими формами, или посредством аналогий, которые должны быть «максимально очевидны»[1]. Таким образом можно описать некоторые достаточно сложные формы, исходя из их очевидного сходства с человеческим телом, служащим как бы резервом моделей видимого и непосредственно образующим мостик между тем, что можно увидеть, и тем, что можно сказать[2].

Ограничивая и фильтруя видимое, структура позволяет ему выразиться в языке. Благодаря структуре зрительное восприятие животного или растения полностью переходит в речь, собирающую его воедино. И, может быть, в конце концов видимое воссоздается в наблюдении с помощью слов, как в тех ботанических каллиграммах, о которых мечтал Линней[3]. Он хотел, чтобы порядок описания, его разделение на параграфы, даже типографские знаки воспроизводили фигуру самого растения, чтобы текст в его переменных величинах формы, расположения и количества имел бы растительную структуру. «Прекрасно следовать природе: от Корня переходить к Стеблям, Черенкам, Листьям, Цветоножкам, Цветкам». Хорошо было бы, если бы описание делилось на столько абзацев, сколько существует частей у растения, если бы крупным шрифтом печаталось то, что касается главных частей, маленькими буквами — анализ «частей частей». Все же прочие сведения о растении были бы добавлены таким образом, каким рисовальщик дополняет свой эскиз игрой светотени: «Тушевка будет в точности заключать в себе всю историю растения, т. е. его имена, его структуру, его внешний вид, его природу, его использование». Перенесенное в язык, растение запечатлевается в нем, снова обретая под взглядом читателя свою чистую форму. Книга становится гербарием структур. И пусть не говорят, что это лишь фантазия какого-то систематика, который не представляет естественную историю во всем ее объеме. У Бюффона, постоянного противника Линнея, существует та же самая структура, играющая такую же роль: «Метод осмотра будет основываться на форме, величине, различных частях, их числе, их положении, самом веществе вещи»[4]. Бюффон и Линней предлагают одну и ту же сетку, их взгляд занимает та же самая поверхность контакта вещей; одни и те же черные клетки берегут невидимое; одни и те же плоскости, ясные и отчетливые, предоставляются словам.

---

[1] Linné. Philosophie botanique, § 299.

[2] Линней перечисляет части человеческого тела, которые могут служить в качестве прототипов, как для размеров, так и особенно для форм: волосы, ногти, большие пальцы, ладони, глаз, ухо, палец, пупок, пенис, вульва, женская грудь (Linné. Philosophie botanique, § 331).

[3] Id., ibid., § 328—329.

[4] Buffon. Manière de traiter l'Histoire naturelle (Œuvres complètes, t. I, p. 21).

Благодаря структуре то, что представление дает в неясном виде и в форме одновременности, оказывается доступным анализу и дающим тем самым возможность для линейного развертывания языка. Действительно, по отношению к объекту наблюдения описание есть то же самое, что и предложение для представления, которое оно выражает: его последовательное размещение, элемент за элементом. Но, как мы помним, язык в своей эмпирической форме подразумевал теорию предложения и теорию сочленения. Взятое в себе самом, предложение оставалось пустым. Что же касается сочленения, то оно действительно образовывало речь лишь при том условии, что оно связывалось с явной или скрытой функцией глагола *быть*. Естественная история является наукой, то есть языком, но обоснованным и хорошо построенным: его пропозициональное развертывание на законном основании является сочленением; размещение в линейной последовательности элементов расчленяет представление очевидным и универсальным образом. В то время как одно и то же представление может дать место значительному числу предложений, так как заполняющие его имена сочленяются различным образом, то одно и то же животное, одно и то же растение будут описаны одним и тем же способом в той мере, в какой от представления до языка господствует структура. Теория *структуры*, пронизывающая на всем ее протяжении естественную историю, в классическую эпоху совмещает, в одной и той же функции, роли, которые в языке играют *предложение* и *сочленение*.

И именно на этом основании теория структуры связывает возможность естественной истории с *матезисом*. Действительно, она сводит все поле видимого к одной системе переменных, все значения которых могут быть установлены если и не количественно, то по крайней мере посредством совершенно ясного и всегда законченного описания. Таким образом, между природными существами можно установить систему тождеств и порядок различий. Адансон считал, что когда-нибудь можно будет рассматривать ботанику как строго математическую науку и что была бы законна постановка в ней таких же задач, как и в алгебре или геометрии: «найти самый чувствительный пункт, устанавливающий линию раздела, или же спорную линию, между семейством скабиозы и семейством жимолости»; или же найти известный род растений (неважно, естественный или искусственный), который занимает в точности промежуточное положение между семейством кендыря и семейством бурачника[1]. Благодаря структуре сильное разрастание существ на поверхности земли можно ввести как в последовательный порядок какого-то описательного языка, так и одновременно в поле *матезиса*, который является как бы всеобщей наукой о порядке. Это консти-

---

[1] Adanson. Famille des plantes, I, préface, p. CCI.

тутивное, столь сложное отношение устанавливается благодаря мнимой простоте *описанного увиденного* объекта.

Все это имеет большое значение для определения объекта естественной истории, данного в поверхностях и линиях, а не в функционировании или же в невидимых тканях. Растение и животное в меньшей степени рассматриваются в их органическом единстве, чем в зримом расчленении их органов. Эти органы являются лапами и копытами, цветами и плодами, прежде чем быть дыханием или внутренними жидкостями. Естественная история охватывает пространство видимых переменных, одновременных и сопутствующих, без внутреннего отношения к субординации или организации. В XVII и XVIII веках анатомия утратила ведущую роль, какую она играла в эпоху Возрождения и какую она вновь обретет в эпоху Кювье. Дело не в том, что к тому времени будто бы уменьшилось любопытство или знание регрессировало, а в том, что фундаментальная диспозиция видимого и высказываемого не проходит больше через толщу тела. Отсюда эпистемологическое первенство ботаники: дело в том, что общее для слов и вещей пространство образовывало для растений сетку гораздо более удобную и гораздо менее «черную», чем для животных; в той мере, в какой многие основные органы растения, в отличие от животных, являются видимыми, таксономическое познание, исходящее из непосредственно воспринимаемых переменных, было более богатым и более связным в ботанике, чем в зоологии. Следовательно, нужно перевернуть обычное утверждение: исследование методов классификации объясняется не тем, что в XVII и и XVIII веках интересовались ботаникой, а тем, что, поскольку знать и говорить можно было лишь в таксономическом пространстве видимого, познание растений должно было взять верх над познанием животных.

На уровне институтов ботанические сады и кабинеты естественной истории были необходимыми коррелятами этого разделения. Их значение для классической культуры, по существу, зависит не от того, что они позволяют видеть, а от того, что они скрывают, и от того, что из-за этого сокрытия они позволяют обнаружить: они скрывают анатомию и функционирование, они прячут организм, чтобы вызвать перед глазами, ожидающими от них истины, видимое очертание форм вместе с их элементами, способом их распределения и их размерами. Это — книга, снабженная структурами, пространством, где комбинируются признаки и где развертываются классификации. Как-то в конце XVIII века Кювье завладел склянками Музея, разбил их и препарировал все собранные классической эпохой и бережно сохраняемые экспонаты видимого животного мира. Этот иконоборческий жест, на который так никогда и не решился Ламарк, не выражает нового любопытства к тайне, для познания которой ни у кого не нашлось ни стремления, ни мужества, ни воз-

можности. Произошло нечто гораздо более серьезное: естественное пространство западной культуры претерпело мутацию: это был конец *истории*, как ее понимали Турнефор, Линней, Бюффон, Адансон, а также Буассье де Соваж, когда он противопоставлял *историческое* познание видимого *философскому* познанию невидимого, скрытого и причин[1]; это будет также началом того, что дает возможность, замещая анатомией классификацию, организмом — структуру, внутренним подчинением — видимый признак, серией — таблицу, швырнуть в старый, плоский, запечатленный черным по белому мир животных и растений целую глыбу времени, которая будет названа *историей* в новом смысле слова.

4. ПРИЗНАК

Структура является таким обозначением видимого, которое благодаря своего рода долингвистическому выбору позволяет ему выразиться в языке. Однако полученное таким образом описание подобно имени собственному: оно предоставляет каждому существу его ограниченную индивидуальность и не выражает ни таблицы, к которой оно принадлежит, ни окружающего его соседства, ни занимаемого им места. Это чистое и простое обозначение. И для того чтобы естественная история стала языком, нужно, чтобы описание стало «именем нарицательным». Мы видели, как в спонтанном языке первые обозначения, относящиеся к единичным представлениям, оттолкнувшись от своих истоков в языке действия и в первичных корнях, мало-помалу благодаря силе деривации достигли самых общих значений. Но естественная история — хорошо построенный язык: она не нуждается в воздействии деривации и ее фигуры; она не должна обслуживать никакую этимологию[2]. Нужно, чтобы она соединяла в одну и ту же операцию то, что язык всегда разделяет: она должна очень точно обозначать все естественные существа и одновременно размещать их в системе тождеств и различий, сближающей и разделяющей их друг от друга. Естественная история должна обеспечивать сразу и определенное *обозначение*, и контролируемую *деривацию*. И подобно тому, как теория структуры совмещала сочленение и предложение, так и теория *признака* должна отождествить обозначающие характеристики и пространство, в котором они развертываются. «Распознавание растений, — говорит Турнефор, — состоит в точном знании имен, которые им даны по отношению к структуре некоторых из их

---

[1] Boissier de Sauvages. Nosologie méthodique, t. I, Lyon, 1772, p. 91—92.
[2] Linné. Philosophie botanique, § 258.

частей... Идея признака, существенным образом различающего одни растения от других, должна быть неизменно связанной с именем каждого растения»[1].

Установление признака является одновременно и простым и сложным делом. Простым, так как естественная история не ставит своей целью установление системы названий, исходя из трудно анализируемых представлений; она должна положить в ее основание такой язык, который уже развертывался в описании. Названия будут даваться, исходя не из того, что видят, а из элементов, которые уже перенесены благодаря структуре в речь. Задачей является построение вторичного языка на основе этого первичного: он должен быть недвусмысленным и универсальным. Но сейчас же обнаруживается серьезное затруднение. Для установления тождеств и различий между всеми естественными существами пришлось бы учесть каждую черту, упомянутую в описании. Эта бесконечная задача означала бы, что становление естественной истории переносится в недостижимую даль, если бы не существовало способов обойти трудность и ограничить труд сравнения. Можно заранее сказать, что эти способы бывают двух типов. Или можно делать полные сравнения, но внутри эмпирически ограниченной группы, в которой число сходств настолько велико, что перечисление различий не будет труднодостижимым; продвигаясь мало-помалу от черты к черте, можно будет надежно установить тождества и различия. Или можно выбрать конечную и относительно ограниченную совокупность черт у всех имеющихся индивидов, у которых исследуются постоянства и изменения. Второй подход был назван Системой, а первый — Методом. Их противопоставляют друг другу, как противопоставляют Линнея Бюффону, Адансону, Антуан-Лорану де Жюссье, как противопоставляют негибкую, формально четкую концепцию природы тонкому и непосредственному восприятию ее родственных отношений, как противопоставляют идею неподвижной природы идее подвижной непрерывности существ, сообщающихся, смешивающихся и, возможно, превращающихся друг в друга... Тем не менее не этот конфликт общих воззрений на природу является существенным. Существенное состоит, скорее, в той системе необходимости, которая в этом пункте сделала возможным и неустранимым выбор между двумя способами конституирования естественной истории как языка. Все прочее — не более как неизбежное логическое следствие.

Система выделяет определенные элементы среди тех, которые ее описание скрупулезно сопоставляет. Они определяют привилегированную структуру и, говоря по правде, исключительную, в рамках которой будет изучаться совокупность тождеств или различий. Любое различие, не основанное на одном

[1] Tournefort. Éléments de botanique, p. 1—2.

из таких элементов, будет считаться безразличным. Если, как Линней, выбирают в качестве характерной черты «все различные части плода»[1], то различием в листе или стебле, в корне или черенке следует систематически пренебрегать. Более того, любое тождество, которое не будет тождеством одного из этих элементов, не будет иметь значения для определения признака. Зато, когда у двух индивидов эти элементы являются сходными, они получают общее наименование. Выбранную для установления подходящих тождеств и различий структуру называют *признаком*. Согласно Линнею, признак составляется из «самого тщательного описания плода у первого вида. Все другие виды рода сравниваются с первым, устраняя при этом все расходящиеся черты; наконец после этой работы возникает признак»[2].

В своем исходном пункте система является произвольной, так как она последовательно пренебрегает всяким различием и всяким тождеством, не основанным на привилегированной структуре. Однако ничто не препятствует тому, что со временем может быть открыта на основе той же техники такая система, которая была бы естественной; всем различиям в признаке соответствовали бы различия той же значимости в общей структуре растения; и напротив, все индивиды или все виды, соединенные одним общим признаком, имели бы в каждой из их частей одинаковое отношение сходства. Но к естественной системе можно прийти, лишь установив с определенностью искусственную систему, по крайней мере в некоторых областях растительного или животного мира. Именно поэтому Линней не стремился к немедленному установлению естественной системы, «прежде чем было бы в совершенстве изучено все относящееся»[3] к его системе. Конечно, естественный метод представляет собой «первое и последнее пожелание ботаников», причем все его «фрагменты нужно разыскивать с максимальным тщанием»[4], как делал это сам Линней в своих «Classes Plantarum»; хотя за неимением этого естественного метода, который лишь в будущем явится в своей определенной и законченной форме, «искусственные системы являются совершенно необходимыми»[5].

Более того, система является относительной: она может функционировать с желаемой точностью. Если выбранный признак образован на основе развитой структуры, с большим набором переменных, то различия обнаружатся очень скоро при переходе от одной особи к другой, если даже они совсем близки друг к другу: в этом случае признак максимально приближен

[1] Linné. Philosophie botanique, § 192.
[2] Id., ibid., § 193.
[3] Linné. Systema naturae, § 12.
[4] Linné. Philosophie botanique, § 77.
[5] Linné. Systema naturae, § 12.

к чистому и простому описанию[1]. Если же, напротив, привилегированная структура бедна, содержит мало переменных, то различия станут редкими, а особи будут группироваться в компактные массы. Признак будет выбираться в зависимости от желаемой тонкости классификации. Турнефор для образования родов выбрал в качестве признака комбинацию цвета и плода не потому, что они были самыми важными частями растения (как это обосновывал Цезальпин), а потому, что они делали возможной численно достаточную комбинаторику: действительно, элементы, заимствованные у трех других частей (корни, стебли и листья), были или слишком многочисленными, если их брали вместе, или слишком малочисленными, если их рассматривали порознь[2]. Линней подсчитал, что 38 органов размножения, каждый из которых содержит четыре переменные (число, фигура, расположение и величина), приводят к установлению 5776 конфигураций, что достаточно для определения родов[3]. Если желательно получить группы более многочисленные, чем роды, нужно обратиться к самым узким признакам (искусственные признаки, принятые ботаниками»), как, например, к одним лишь тычинкам или к одному пестику: так можно будет различить классы или отряды[4].

Таким путем можно упорядочить всю область растительного или животного царства. Каждая группа сможет получить свое название. Таким образом, какой-то вид, не будучи описанным, может быть обозначен с максимальной точностью посредством названий различных совокупностей, в которые он включен. Его полное название проходит через всю сеть признаков, установленных вплоть до самых крупных классов. Однако, как замечает Линней, это название для удобства должно оставаться частично «немым» (без указания класса и отряда), но, с другой стороны, частично «звучащим»: нужно называть род, вид, разновидность[5]. Признанное в своем существенном признаке и описанное, исходя из него, растение будет в то же время выражать родство, связывающее его с тем, что на него похоже и что принадлежит к тому же самому роду (следовательно, к тому же самому семейству и отряду). Оно получит одновременно свое собственное имя и весь ряд (обнаруженный или скрытый) нарицательных имен, в рамках которых оно размещается. «Родовое имя — это, так сказать, полновесная монета нашей ботанической республики»[6]. Естественная история выполнит тем са-

---

[1] «Естественный признак вида — это описание» (Linné. Philosophie botanique, § 193).
[2] Tournefort. Éléments de botanique, p. 27.
[3] Linné. Philosophie botanique, § 167.
[4] Linné. Système sexuel des végétaux, p. 21.
[5] Linné. Philosophie botanique, § 212.
[6] Id., ibid., § 284.

мым свою главную задачу, состоящую в «размещении и наименовании» [1].

Метод представляет собой другой способ решения той же проблемы. Вместо вычленения в описанной совокупности тех — многочисленных или немногих — элементов, которые образуют признаки, метод последовательно выводит их. Выведение здесь нужно понимать как изъятие. Как это делал Адансон в исследовании растений Сенегала [2], в основу кладется произвольно выбранный или случайно встреченный вид. Этот вид описывается полностью во всех его частях, причем фиксируются все значения его переменных. Работа, которая возобновляется для следующего вида, задана также произволом представления; описание должно быть столь же полным, что и в первый раз, однако ничто из того, что было упомянуто в первом описании, не должно повторяться во втором. Упоминаются только различия. То же самое проделывается по отношению к третьему виду, учитывая описания двух первых, и так далее, так что в конце концов все различные черты всех растений оказываются упомянутыми один раз, но никогда больше одного раза. Группировка вокруг первичных описаний, описаний, сделанных впоследствии и постепенно упрощающихся, позволяет сквозь первоначальный хаос увидеть общую картину родственных связей. Характеризующий каждый вид или каждый род признак — единственная черта, отмеченная на фоне скрытых тождеств. На деле такой прием был бы, несомненно, самым надежным, однако число существующих видов таково, что их невозможно исчерпать. Тем не менее изучение встреченных образцов вскрывает существование больших «семейств», то есть очень обширных групп, в рамках которых виды и роды имеют значительный ряд совпадений, настолько значительный, что они согласуются между собой в многочисленных характеристиках даже для наименее аналитического взгляда; например, сходство между всеми видами лютиков или волчьего корня непосредственно бросается в глаза. Поэтому для того, чтобы задача не была бесконечной, нужно изменить подход. В связи с этим принимают крупные семейства, являющиеся, конечно, признанными, первые описания которых как бы вслепую определили основные черты. Именно эти общие черты устанавливаются теперь позитивным образом; затем каждый раз, когда встретится род или вид, обнаруживающий их, будет достаточно указать, благодаря какому различию они отличаются от других, служащих им в качестве естественного окружения. Познание каждого вида будет достигнуто без труда, исходя из этой общей характеристики: «Мы раз-

---

[1] Id., ibid., § 151. Эти две функции, обеспеченные признаком, в точности соответствуют функциям обозначения и деривации, которые в языке обусловлены именем нарицательным.

[2] Adanson. Histoire naturelle du Sénégal, Paris, 1757.

делим каждое из трех царств на много семейств, которые соберут воедино все существа, имеющие между собой разительное сходство, мы просмотрим все общие и особенные признаки входящих в эти семейства существ». Таким способом «можно будет обеспечить отнесение всех этих существ к их естественным семействам; так что, начиная с куницы и волка, собаки и медведя, будут достаточно хорошо распознаваться лев, тигр, гиена, являющиеся животными того же самого семейства»[1].

Отсюда становится очевидным различие между методом и системой. Метод может быть только один; систем же можно предлагать и применять достаточно много: Адансон их насчитывал 65[2]. Система является произвольной во всем своем развертывании, но раз система переменных — признак — была уже определена, то ее нельзя больше изменять, прибавляя или отнимая хотя бы один элемент. Метод определяется извне, посредством всеохватывающих сходств, сближающих вещи; метод переводит восприятие непосредственно в речь; в исходной точке метод максимально сближен с описанием, но для него всегда является возможным присоединить к общему признаку, определенному им эмпирически, необходимые изменения: черта, которая кажется существенной для группы растений или животных, зачастую может быть особенностью лишь некоторых из них, если при этом обнаруживается, что они, не обладая ею, принадлежат к тому же самому семейству. Метод всегда должен быть открыт для самокорректировки. Как говорит Адансон, система подобна «правилу ложной позиции в вычислении»: она зависит от решения, но она должна быть совершенно последовательной. Метод же, напротив, есть «некоторое распределение объектов или явлений, сближенных некоторыми соответствиями или сходствами, выражаемых общим и применимым ко всем этим объектам понятием, причем это фундаментальное понятие, или этот принцип, не рассматривается как абсолют, как неизменное или настолько всеобщее, чтобы оно было лишено исключений... Метод отличается от системы лишь той идеей, которую автор связывает со своими принципами, рассматривая их как переменные в методе и как неизменные в системе»[3].

Более того, система позволяет распознавать среди структур животного или растения отношения лишь координации: поскольку признак выбран не в силу его функциональной важности, а по причине его комбинаторной эффективности, постольку ничто не доказывает, что во внутренней иерархии особи такая-то форма пестика, определенное расположение тычинок влекут за собой определенную структуру: если зародыш Adoxa располагается между чашечкой и венчиком, если в Arum тычинки

---

[1] Adanson. Cours d'histoire naturelle, 1772 (éd. 1845), p. 17.
[2] Adanson. Familles desplantes, Paris, 1763.
[3] Id., ibid., t. I, préface.

размещены между пестиками, то это не более не менее как «единичные структуры»[1]: их незначительность обусловлена исключительно их редкостью, тогда как одинаковое распределение чашечки и венчика не имеет другого значения, кроме его частой встречаемости[2]. Напротив, метод, будучи движением от самых общих тождеств и различий к менее общим, способен к раскрытию вертикальных отношений субординации. Действительно, он позволяет распознавать признаки, достаточно значительные для того, чтобы они не были отвергнуты внутри данного семейства. По отношению к системе эта инверсия имеет очень важное значение: самые существенные признаки позволяют различать наиболее крупные и визуально наиболее отличимые семейства, в то время как для Турнефора или Линнея существенный признак определял род; причем «соглашения» натуралистов было достаточно для того, чтобы выбрать какой-то искусственный признак для выделения классов и отрядов. В методе общая организация и ее внутренние зависимости господствуют над боковой передачей постоянного набора переменных.

Несмотря на эти различия, система и метод построены на одном и том же эпистемологическом основании. Его можно кратко определить, сказав, что познание эмпирических индивидов может быть достигнуто в классическом знании лишь в непрерывной, упорядоченной и обобщающей все возможные различия таблице. В XVI веке тождественность растений и животных подтверждалась положительной чертой (часто видимой, но иногда скрытой), носителями которой они были: например, отличительным признаком различных видов птиц являлись не различия, которые были *между* ними, а то, что одни птицы охотились ночью, другие жили на воде, а третьи питались живыми существами[3]. Любое существо обладало какой-то приметой, и вид охватывался общим геральдическим символом. Таким образом, каждый вид сам свидетельствовал о себе, выражал свою индивидуальность, независимо от всех остальных: они вполне могли бы и не существовать, причем критерии определения видов от этого бы не изменились по отношению к тем, которые оставались бы видимыми. Но начиная с XVII века знаки можно было воспринимать лишь в анализе представлений согласно тождествам и различиям, то есть любое обозначение должно было теперь вступить в определенное отношение со всеми другими возможными обозначениями. Распознавать то, что по праву принадлежит индивиду, значит располагать классификацией или возможностью классифицировать совокупность прочих индивидов. Тождество и то, что его выражает, определяются посредством вычитания различий. Животное или расте-

---

[1] Linné. Philosophie botanique, § 105.
[2] Id., ibid., § 94.
[3] Ср.: P. Belon. Histoire de la nature des oiseaux.

ние не является тем, на что указывает знак, открываемый в нем; оно есть то, чем другие не являются, существуя в себе самом лишь в той мере, в какой другие от него отличаются. Метод и система — способы определения тождеств сквозь общую сетку различий. Позднее, начиная с Кювье, тождество видов будет фиксироваться также игрой различий, но они возникнут на основе больших органических единств, имеющих свои внутренние системы зависимости (скелет, дыхание, кровообращение): беспозвоночные будут определяться не только отсутствием позвоночника, но определенным способом дыхания, существованием определенного типа кровообращения и посредством целостной органической связности, вырисовывающей позитивное единство. Внутренние закономерности организма, замещая специфические признаки, станут объектом наук о природе. Классификация в качестве основной и конститутивной проблемы естественной истории размещалась в историческом разрезе и с необходимостью между теорией *приметы* и теорией *организма*.

5. НЕПРЕРЫВНОСТЬ И КАТАСТРОФА

В центре этого хорошо построенного языка, каким стала естественная история, остается одна проблема. Можно допустить в конце концов, что превращение структуры в признак является невозможным и что имя нарицательное никогда не в состоянии возникнуть из имени собственного. Кто может гарантировать, что описания, переходя от одной особи к другой, от одного вида к другому, не выявят столь различные характеристики, что всякая попытка обоснования нарицательного имени не будет заранее обречена на провал? Кто может заверить, что каждая структура не является строго изолированной от любой другой и что она не функционирует как какая-то индивидуальная отметина? Для появления простейшего признака необходимо, чтобы по меньшей мере один элемент выделенной структуры повторялся бы в другой, так как всеобщий порядок различий, позволяющий упорядочить виды, предполагает определенное проявление подобий. Эта проблема изоморфна той, которая уже встречалась нам по отношению к языку[1]: для того чтобы имя нарицательное было возможно, необходимо, чтобы между вещами имелось это непосредственное сходство, позволяющее обозначающим элементам пробегать все поле представлений, скользя по их поверхности, задерживаясь на их подобиях, образуя в конце концов коллективные обозначения. Но для того, чтобы очертить это риторическое пространство, в котором названия мало-помалу принимают свои общие значения, не было необходимости в определении статута этого сходства, даже

---

[1] Ср. выше, с. 160.

если оно было действительно обосновано; лишь бы оно давало достаточно простора для воображения. Тем не менее для естественной истории, этого хорошо построенного языка, эти аналогии воображения не могут расцениваться в качестве гарантий. Что же касается радикального сомнения, необходимость повторения которого в опыте отмечал Юм, то естественная история, которой, как и любому языку, оно угрожает, должна отыскать способ обойти его. В природе должна господствовать непрерывность.

Это требование непрерывности природы несколько модифицируется в зависимости от того, идет ли речь о системах или методах. Для систематиков непрерывность возникает исключительно из совмещения без пробела различных регионов, которые можно четко выделить с помощью признаков. Для них достаточно непрерываемой последовательности значений, которые может принимать выбранная в качестве признака структура на всем пространстве видов; если исходить из этого принципа, то обнаружится, что все эти значения будут соответствовать реальным существам, даже если они еще неизвестны. «Система служит указателем растений — даже тех, которые еще не упомянуты; этого никогда не может дать перечисление в каталоге»[1]. В этой непрерывности совмещения категории не будут просто произвольными условностями; они будут соответствовать (если они установлены правильно) тем регионам, которые *отчетливо* существуют на этой *непрерываемой* поверхности природы; они будут более обширными участками, но столь же реальными, как сами особи. Поэтому основанная на половой структуре система позволяет, согласно Линнею, открывать надежно обоснованные роды: «Следует знать, что не признак устанавливает род, а род устанавливает признак, что признак проистекает из рода, а не род из признака»[2]. Зато в методах, для которых сходства даны сначала в их грубой и очевидной форме, непрерывность природы не будет уже этим чисто негативным постулатом (свободного пространства между различными категориями нет), но будет позитивным требованием: вся природа образует великое сцепление, в котором существа сходствуют друг с другом, а соседние особи бесконечно подобны между собой; так что любой пропуск, указывающий не на самое незначительное различие особи, а на более широкие категории, никогда не является реальным. Это непрерывность, где любая всеобщность оказывается номинальной. Наши общие идеи, говорит Бюффон, «относятся к непрерывной цепи объектов, в которой мы отчетливо различаем только средние звенья, так как ее крайние сочленения ускользают все больше и больше от нашего рассмотрения... Чем больше будет возрастать число расчленений естественных

---

[1] Linné. Philosophie botanique, § 156.
[2] Id., ibid., § 169.

образований, тем скорее приблизятся к истине, поскольку в природе существуют реально лишь особи, а роды, отряды, классы существуют только в нашем воображении»[1]. Бонне в том же смысле говорил, что «в природе нет скачков: все здесь происходит постепенно, все нюансировано. Если бы между двумя какими-то существами имелся разрыв, то что же было бы основанием для перехода от одного к другому? Таким образом, нет такого существа, над и под которым не имелись бы другие, которые приближаются к нему по одним признакам и удаляются по другим». Всегда можно найти «средние образования»: полипы находятся между растением и животным, летающая белка — между птицей и четвероногим, обезьяна — между четвероногим и человеком. Следовательно, наши распределения особей по видам и классам «являются чисто номинальными», они представляют собой лишь «средства, соответствующие нашим потребностям и ограниченности наших познаний»[2].

В XVIII веке непрерывность природы была требованием всей естественной истории, то есть любой попытки ввести в природу порядок и открыть в ней общие категории, которые были бы действительными и предписывались бы явными различиями или были бы удобными и просто вычлененными нашим воображением дифференциациями. Только лишь непрерывность может гарантировать повторяемость природы, а следовательно, возможность для структуры стать признаком. Но это требование тут же раздваивается. Ведь если бы можно было благодаря непрерываемому движению опыта в точности шаг за шагом проследить непрерывный ряд особей, разновидностей, видов, родов, классов, то не было бы необходимости в создании науки, так как данные в описании обозначения обобщались бы с полным правом и язык вещей посредством спонтанного движения конституировался бы как научная речь. Тождественное в природе непосредственно раскрылось бы воображению, и спонтанное скольжение слов в их риторическом пространстве полновесно воспроизвело бы идентичность существ в их нарастающей общности. Тогда естественная история стала бы бесполезной, или, скорее, она бы была уже создана повседневным языком людей; всеобщая грамматика была бы в то же время универсальной *таксономией* существ. Но если естественная история, совершенно отличная от анализа слов, является необходимой, то это обусловлено тем, что опыт не дает нам всей непрерывности природы. Он дает ее преисполненной разрывов — так как имеется немало пропусков в ряде значений, действительно занятых переменными (есть возможные существа, место которых

---

[1] Buffon. Discours sur la manière de traiter l'histoire naturelle (Œuvres complètes, t. I, p. 36, 39).

[2] Ch. Bonnet. Contemplation de la nature, Ire partie (Œuvres complètes, t. IV, p. 35—36).

определено, но которых никто никогда не имел случая наблюдать), — и одновременно лишенной порядка, так как реальное географическое и земное пространство, в котором мы находимся, показывает нам переплетение одних существ с другими в таком порядке, который по отношению к грандиозному пространству *таксономий* есть не что иное, как случай, беспорядок и расстройство. Линней заметил, что соединяя в одних и тех же местах лернею[1] (животное) и нитчатку[2] (водоросль) или же губку и коралл, природа не связывает, как было бы желательно для порядка классификаций, «самые совершенные растения с животными, считающимися очень несовершенными, но она соединяет несовершенных животных с несовершенными растениями»[3]. Адансон также утверждал, что «природа — неопределенная смесь существ, сближенных, по-видимому, случаем: здесь золото смешано с другим металлом, с камнем, с землей, там фиалка растет рядом с дубом. Среди этих растений бродят также четвероногое, рептилия и насекомое: рыбы смешаны, так сказать, с водной стихией, в которой они плавают, и с водными растениями... Эта смесь одновременно и столь едина, и столь разнообразна, что представляет, по-видимому, один из законов природы»[4].

Но это сплетение существ есть результат хронологического ряда событий, имеющих свой источник и свое применение не в самих живых видах, но в том пространстве, в котором они размещаются. Они возникают в результате связи Земли и Солнца, в смене климатов, в превратностях земной коры, которые прежде всего воздействуют на моря и континенты, то есть на поверхность земного шара; живые существа затрагивают рикошетом, вторичным образом: жара их привлекает или отталкивает, вулканы их разрушают, они исчезают при землетрясениях. Как это предполагал Бюффон, возможно, что земля прежде, чем она стала постепенно охлаждаться, была раскаленной, а животные, привыкшие жить при высоких температурах, сгруппировались в единственно жарком в настоящее время районе, в то время как умеренные в этом отношении или холодные земли заселялись видами, не имевшими ранее возможности возникнуть. Вместе с переворотами в истории земли таксономическое пространство (в котором соседства определяются порядком *признака*, а не *образом жизни*) оказалось размещенным в конкретном пространстве, которое его искажало. Более того, оно, несомненно, было разбито на куски, и множество видов,

---

[1] Род паразитических веслоногих ракообразных (Copepoda Siphonostomata), установленный впервые Линнеем. — *Прим. перев.*

[2] Старое название рода большей частью зеленых водорослей. К нитчаткам относятся, например, нитчатые представители класса конъюгат (спирогира и др.). — *Прим. перев.*

[3] Linné. Philosophie botanique.

[4] Adanson. Cours d'histoire naturelle, 1772 (éd. Paris, 1845), p. 4—5.

соседних с известными нам или являющихся промежуточными между таксономическими рядами, для нас известными, должно было исчезнуть, оставив после себя лишь труднодоступные для дешифровки следы. Во всяком случае, этот исторический ряд событий накладывается на пространство существ: он, собственно говоря, не принадлежит ему, развертываясь в реальном пространстве мира, а не в аналитическом пространстве классификаций: подвергается сомнению сам мир как место для существ, а не существа как обладающие свойством быть живыми. Символизируемая в библейских сказаниях историчность непосредственным образом воздействует на нашу астрономическую систему и опосредованно на таксономию видов, причем помимо того, о чем рассказывает Книга Бытия и история Потопа, возможно, что «наша земля претерпела другие перевороты, которые не были нами обнаружены. Это касается всей астрономической системы, причем связи, соединяющие нашу землю с другими небесными телами, в особенности с Солнцем и с кометами, могли быть источником многих потрясений, от которых не осталось и следа, заметного для нас, и о которых жители других соседних миров, возможно, кое-что знали» [1].

Таким образом, естественная история, для того чтобы быть наукой, предполагает две совокупности, одна из которых конституируется непрерывной сетью существ, причем эта непрерывность может принимать различные пространственные формы. Шарль Бонне мыслил ее то в форме большой линейной шкалы, один из концов которой очень прост, а другой очень сложен, причем в центре располагается узкий срединный район, единственно видимый для нас, то в форме центрального ствола, от которого с одной стороны отходит одна ветвь (съедобные моллюски с крабами и раками в качестве дополнительных ответвлений), а с другой — ряд насекомых, после чего ветви насекомых и лягушек расходятся [2]. Бюффон эту же непрерывность определяет «как широкую основу или, скорее, пучок, который время от времени выбрасывает ответвления для того, чтобы присоединиться к пучкам другого порядка» [3]. Паллас мечтает о многограннике [4]. Герман хотел бы сконструировать трехмерную модель, составленную из нитей, которые, исходя из одной общей точки, расходятся, «распространяются посредством очень большого числа боковых ветвей», а затем снова сходятся [5]. От таких пространственных конфигураций, каждая из которых своеобразно описывает таксономическую непрерывность, отличается ряд событий, являющийся разрывным и неодинаковым в каждом из своих эпизодов, хотя в своей совокупности он не

[1] Ch. Bonnet. Palingénésie philosophique (Œuvres, t. VII, p. 122).
[2] Ch. Bonnet. Contemplation de la nature, ch. XX, p. 130—138.
[3] Buffon. Histoire naturelle des Oiseaux, t. I, 1770, p. 396.
[4] Pallas. Elenchus Zoophytorum, 1786.
[5] I. Hermann. Tabulae affinitatum animalium, Strasbourg, 1783, p. 24.

представляет ничего иного, как простую линию времени (которую можно понимать как прямую, ломаную или круг). В своей конкретной форме и в своей сути природа полностью размещается между плоскостью *таксономии* и линией переворотов. «Таблицы», в виде которых она предстает человеческому глазу и которые должно обследовать научное рассуждение, являются фрагментами великой поверхности живых видов, вычлененных, низвергнутых и застывших между двумя возмущениями времени.

Мы видим, насколько поверхностно было бы противопоставлять — как два противоположных и различных в их фундаментальных устремлениях мнения — «фиксизм», довольствующийся классификацией существ природы в устойчивой таблице, и своего рода «эволюционизм», верящий в длительную историю природы и в уходящее вглубь движение существ сквозь ее непрерывность. Лишенная пропусков сеть видов и родов и ряд ее искажающих событий образуют часть, причем на одном и том же уровне, эпистемологического фундамента, исходя из которого знание, подобное естественной истории, было возможным в классическую эпоху. Это не два совершенно противоположных способа восприятия природы, включенные в более ранние и более фундаментальные, чем любая наука, философские направления, а два одновременных требования в рамках археологической системы, определяющей знание о природе в классическую эпоху. Однако эти два требования дополнительны, следовательно, несводимы: временно́й ряд не может включиться в последовательность существ. Периоды природы не предопределяют внутренней *«погоды»* существ и их непрерывности, диктуя лишь внешнюю *«непогоду»*, которая не прекращала их рассеивать, разрушать, смешивать, разделять и переплетать между собой. В классическом мышлении не было и не могло быть даже намека на эволюционизм и трансформизм, так как время никогда не понималось как принцип развития живых существ в их внутреннем строении, а воспринималось лишь как возможный переворот во внешнем пространстве их обитания.

6. ЧУДОВИЩА И ВЫМЕРШИЕ ЖИВОТНЫЕ

Могут возразить, что задолго до Ламарка имелась целая система мышления эволюционистского толка, что ее значение было велико в середине XVIII века и вплоть до внезапной заминки, отмеченной Кювье. Нам укажут на то, что Бонне, Мопертюи, Дидро, Робине, Бенуа де Майе ясно высказывали мысль о том, что живые формы могут переходить друг в друга, что существующие в настоящее время виды, несомненно, являются результатом старых превращений и что весь мир живого, возможно, направляется к одной точке в будущем, так что нельзя утверждать относительно любой формы живого, что она

определена неизменно и навсегда. На самом же деле такого рода утверждения несовместимы с тем, что мы сегодня понимаем как эволюционистское мышление. В действительности они имели в виду таблицу различий и тождеств в ряду последовательных событий. Для того чтобы представить единство этой таблицы и этого ряда, они имели в своем распоряжении лишь два средства.

Одно из них состоит в том, чтобы включить непрерывность существ и их распределение в таблице в ряд последовательностей. Таким образом, все существа, которые размещены таксономией в непрерываемой одновременности, подчинены времени. Правда, не в том смысле, что временно́й ряд якобы будет порождать многообразие видов, которое горизонтальное наблюдение сможет затем расположить согласно классификационной решетке, но в том смысле, что все таксономические единицы отмечены знаком времени, так что «эволюция» есть не что иное, как непрерывное и всеобщее смещение лестницы существ, начиная с первого и кончая последним из ее элементов. Такова система Шарля Бонне. Прежде всего она предполагает, что цепь существ, стремящаяся посредством бесчисленного ряда кругов к абсолютному божественному совершенству, реально никогда не достигает его[1], что расстояние между богом и наименее совершенным из его созданий остается бесконечно большим и что, в пределах этого, может быть, непреодолимого расстояния вся непрерывная сеть существ все время стремится к большему совершенству. Система также полагает, что эта «эволюция» не затрагивает соотношения, существующего между всевозможными видами: если один из них достигает в ходе развития такой степени сложности, которой до того обладал другой вид, характеризующийся более высокой сложностью, то это не означало превращения первого вида во второй, так как, захваченный тем же самым движением, более сложноорганизованный вид не мог не совершенствоваться в той же самой мере: «Будет происходить непрерывное и более или менее медленное развитие всех видов в направлении дальнейшего совершенства, так что все ступени лестницы будут непрерывно изменяться в определенном и постоянном отношении... Перемещенный в сферу пребывания, более соответствующего превосходству его способностей, человек оставит обезьяне и слону то первое место, которое он сам занимал среди животных нашей планеты... И среди обезьян найдутся Ньютоны и среди бобров — Вобаны. По отношению к более высокостоящим видам устрицы и полипы будут тем же, чем птицы и четвероногие для человека»[2].

---

[1] Ch. Bonnet. Contemplation de la nature, I^re partie (Œuvres complètes, t. IV, p. 34 sq.).

[2] Ch. Bonnet. Palingénésie philosophique (Œuvres complètes, t. VII, p. 149—150).

Такого рода «эволюционизм» не есть разновидность понимания последовательного появления из одних существ других; на самом деле он представляет собой способ обобщения принципа непрерывности и закона, утверждающего, что существа образуют поверхность без разрывов. В лейбницианском стиле[1] к непрерывности пространства он прибавляет непрерывность времени и к бесконечному множеству существ — бесконечность их совершенствования. Речь идет не о продвигающейся последовательно вперед иерархизации, а о постоянном и глобальном движении вполне установленной иерархии. В конце концов предполагается, что время, далекое от того, чтобы быть принципом *таксономии*, является лишь одним из ее факторов, предустановленным, как и все другие значения, принимаемые всеми другими переменными. Следовательно, необходимо считать Бонне преформистом, причем это еще более далеко от того, что мы понимаем под «эволюционизмом» начиная с XIX века. Нужно предположить, что перемены или катастрофы на земном шаре были предопределены заранее, как и случайности, для того, чтобы бесконечная цепь существ устремилась в направлении бесконечного улучшения: «Эти эволюции были предусмотрены и зафиксированы в зародышах животных с первого дня творения, так как они связаны с переворотами во всей солнечной системе, предустановленными Богом заранее». Мир как целое был личинкой, теперь он — куколка; однажды, несомненно, он станет бабочкой[2]. Все виды одинаково будут вовлечены в эту великую трансформацию. Ясно, что такая система — не эволюционизм, начинающий опрокидывать старую догму о неизменности видов, — это *таксономия*, охватывающая также и время; это обобщенная классификация.

В другой форме «эволюционизма» время играет совершенно противоположную роль. Время не служит больше для смещения на конечной или бесконечной линии совершенствования ансамбля существ, представленного классификационной таблицей, но позволяет последовательно выявить все клетки, которые в своей совокупности образуют непрерывную сеть существ. Благодаря ему переменные живого существа принимают последовательно все возможные значения: время — инстанция определения, развертывающегося мало-помалу, элемент за элементом. Сходства или частичные тождества, на которые опирается возможность *таксономии*, отныне являются как бы чертами, установленными в настоящее время для одного и того же живого существа, сохраняющегося в превратностях природы и заполняющего поэтому все возможности, которые оставляет не-

---

[1] Бонне цитирует письмо Лейбница Герману относительно цепи существ (Œuvres complètes, t. III, p. 173).

[2] Ch. Bonnet. Palingénésie philosophique (Œuvres complètes, t. VII, p. 193).

заполненными таксономическая таблица. Если птицы, как замечает Бенуа де Майе, имеют крылья, как рыбы — плавники, то это потому, что они были в эпоху великого отлива первичных вод вышедшими на сушу дорадами или дельфинами, навсегда перешедшими в воздушную среду обитания. «Зародыш этих рыб, перенесенный в болота, возможно, положил начало первому переселению вида из морской среды обитания в земную. Пусть десять миллионов погибло, так как они не смогли усвоить себе эту привычку, достаточно выжить двум, чтобы дать начало виду»[1]. Как и в некоторых формах эволюционизма, изменения в условиях жизни живых существ, по-видимому, приводят к появлению новых видов. Однако способ воздействия воздуха, воды, климата, земли на животных не есть тот способ, каким среда воздействует на функцию и органы, выполняющие эту функцию; внешние элементы вмешиваются лишь случайно, вызывая появление какого-то *признака*. Его появление, если оно обусловлено хронологически таким событием, стало априори возможным благодаря всеобщей таблице переменных, определяющей все возможные формы живого. Квазиэволюционизм XVIII века, по-видимому, столь же хорошо предсказывал спонтанное изменение признака, как это обнаружится у Дарвина, сколь и позитивное воздействие среды, как это будет описывать Ламарк. Но это — ретроспективная иллюзия; в действительности же для такого мышления последовательность времени никогда не может обозначать ничего, кроме линии, вдоль которой следуют все возможные значения заранее предустановленных переменных. Следовательно, нужно определить принцип внутреннего изменения живого существа, который позволяет ему, в случае естественной перипетии, принять новый признак.

Тогда возникнет очередная необходимость сделать выбор: надо или предполагать у живого спонтанную способность изменять форму (или по крайней мере приобретать с поколениями признак, незначительно отличный от данного вначале, так что мало-помалу в ходе становления он станет неузнаваемым), или же приписывать ему еще смутный поиск конечного вида, который обладал бы признаками всех предшествовавших ему видов, будучи, однако, при этом более сложным и более совершенным.

Первую систему, систему бесконечных ошибок, мы находим у Мопертюи. Таблица видов, которые могут быть установлены естественной историей, достигалась бы шаг за шагом благодаря постоянно сохраняющемуся в природе равновесию между памятью, обеспечивающей непрерывность (поддерживание видов во времени и сходство одних с другими), и склонностью к отклонению, обусловливающей сразу историю, различия и дисперсию. Мопертюи предполагает, что частицы материи наделены

---

[1] Benoît de Maillet. Telliamed ou les entretiens d'un philosophe chinois avec missionaire français, Amsterdam, 1748, p. 142.

активностью и памятью. Когда одни частицы притягиваются другими, то менее активные из них образуют минеральные вещества, а самые активные — сложнейшее тело животных. Эти формы, возникающие благодаря случаю и притяжению, исчезают, если они не могут выжить. Те из них, которые сохраняются, порождают новые особи, память которых удерживает признаки родительской пары. И так происходит вплоть до того, как отклонение частиц — случай — породит новый вид, который в свою очередь тоже сохраняется упорством памяти: «Благодаря повторным отклонениям возникло, видимо, бесконечное многообразие животных» [1]. Так шаг за шагом живые существа посредством последовательных вариантов приобретают все известные нам у них признаки, и последовательная и прочная цепь, которую они формируют, когда эти существа рассматриваются в измерении времени, есть не что иное, как фрагментарный результат непрерывности, гораздо более сжатой, гораздо более тонкой: непрерывности, сотканной из неисчислимого числа малых забытых или нереализованных различий. Обозримые виды, доступные нашему анализу, были вычленены на бесконечном фоне чудовищных форм, которые появляются, сверкают, сходят в небытие, а иногда и сохраняются. И это главное, что следует отметить: природа имеет историю лишь в той мере, в какой она способна быть непрерывной. Поэтому она поочередно принимает все возможные признаки (каждое значение всех переменных), которые она представляет себе в форме последовательности.

Не иначе обстоит дело для системы с противоположным отношением прототипа и конечного вида. В этом случае необходимо предположить вместе с Ж.-Б. Робине, что непрерывность поддерживается не памятью, а проектом сложного существа, к которому устремляется природа, исходя из простых элементов, которые она мало-помалу соединяет и организует: «Прежде всего элементы соединяются. Небольшое число простых начал служит основой для всех тел»; эти простые начала целиком и полностью управляют организацией минералов; затем «величие природы» не прекращает возрастать «вплоть до существ, передвигающихся по поверхности земли»; «варьирование органов по числу, величине, тонкости, по внутренней текстуре и внешней форме дает виды, которые делятся и подразделяются до бесконечности благодаря новым группировкам» [2]. И так далее вплоть до самого сложного сочетания, которое мы только знаем. Таким образом, вся непрерывность природы размещается между совершенно архаичным прототипом, запрятанным более глубоко, чем вся история, и крайним усложнением

---

[1] Maupertuis. Essai sur la formation des corps organisés, Berlin, 1754, p. 41.

[2] J.-B. Robinet. De la nature, 3e éd., 1766, p. 25—28.

этой модели, таким, которое можно, по крайней мере на земном шаре, наблюдать в личности человеческого существа[1]. Между двумя этими крайностями размещаются все возможные степени сложности и все возможные соединения: как бы бесконечный вид попыток, причем некоторые из них сохранились в форме устойчивых видов, а другие исчезли. Чудовища относятся к той же самой «природе», что и сами виды: «Поверим, что самые странные по своему внешнему виду формы... принадлежат по необходимости и по существу к универсальному плану бытия; что они являются столь же естественными превращениями прототипа, сколь и другие, хотя и проявляются иначе; что они служат переходом к соседним формам; что они приготовляют следующие за ними сочетания так же, как они подготовлены им предшествующими; что они вносят свой вклад в порядок вещей, а вовсе не нарушают его. Возможно, что благодаря им природе удается производить более правильно построенные существа, обладающие более симметричной организацией»[2]. У Робине, как и у Мопертюи, последовательность и история являются для природы лишь средствами пробежать весь ряд бесконечных вариаций, на которые она способна. Следовательно, ни время, ни длительность не обеспечивают посредством разнообразия среды обитания непрерывность и спецификацию живых существ; однако на непрерывной основе всех возможных вариаций время прочерчивает какой-то путь, где климатические и географические условия позволяют выделить только наиболее благоприятные для живых существ и предназначенные сохраняться регионы. Непрерывность не есть видимый след глубоко текущей истории, в котором один и тот же принцип живого будет бороться с изменчивостью среды, ибо непрерывность предшествует времени, являясь его условием. По отношению к ней история может играть лишь негативную роль: она выделяет и заставляет существовать, или же она пренебрегает и предоставляет исчезнуть.

Отсюда два следствия. Прежде всего необходимость вызвать к жизни чудовища, которые подобны фоновому шуму, непрерывному бормотанию природы. Если действительно необходимо, чтобы время, являющееся ограниченным, пробежало — оно уже пробежало, может быть, — всю непрерывность природы, следует допустить, что многие возможные вариации сталкивались, а затем вычеркивались: точно так же геологическая катастрофа была необходима для того, чтобы можно было подняться от таксономической таблицы до непрерывности сквозь запутанный, хаотический, разрозненный опыт. Точно так же появление на свет лишенных будущего чудовищ является необходимым для

---

[1] J.-B. Robinet. Considérations philosophiques sur la gradation naturelle des formes de l'être, Paris, 1768, p. 4—5.

[2] Id., ibid., p. 198.

того, чтобы можно было бы спуститься от непрерывности к таблице сквозь временную последовательность. Иначе говоря, то, что в одном смысле должно рассматриваться как драма земли и вод, в другом смысле должно рассматриваться как явное искажение форм. Чудовище подтверждает во времени и для нашего теоретического знания такую непрерывность, какую потопы, вулканы и исчезнувшие материки затуманивают в пространстве для нашего повседневного опыта. Другое следствие состоит в том, что в ходе подобной истории знаки непрерывности не являются не чем иным, как знаками в порядке сходства. Поскольку никакое отношение среды[1] к организму не определяет эту историю, постольку формы живого подвержены всевозможным метаморфозам, не оставляя позади себя в качестве отметки пройденного пути ничего, кроме указателей подобий. Из чего, например, можно узнать, что природа не перестала набрасывать в общих чертах, исходя из первоначального прототипа, фигуру, пока конечную, человека? Из того, что она оставила на своем пути тысячу форм, очерчивающих его рудиментарную модель. Когда речь идет об ухе, черепе или половых органах человека, сколько же окаменелых остатков являются их как бы гипсовыми слепками, однажды созданными, а затем заброшенными ради более совершенной формы? «Вид, напоминающий человеческое сердце и названный поэтому антропокардитом... заслуживает особого внимания. Внутри его вещество представляет собой кремень. Форма сердца воспроизведена так хорошо, как это только возможно. Здесь различаются ствол полой вены с двумя ее ответвлениями. Видно также, как из левого желудочка выходит большая артерия вместе со своей нижней или спускающейся частью»[2]. Окаменелость, с его смешанной природой животного и минерала, является привилегированным местом сходства, требуемого историком, анализирующим непрерывность, в то время как пространство *таксономии* его настойчиво разрушает.

И чудовище и вымерший вид играют весьма характерную роль в этой конфигурации. Исходя из свойства непрерывности, присущего природе, чудовище выявляет различие: это последнее еще не обладает ни законом, ни точно определенной структурой; именно чудовище является родоначальником спецификации, однако оно всего лишь не вполне оформившийся вид в условиях медленного упорства истории. Вымершие животные сохраняют сходства на протяжении всех отклонений, которые претерпела природа; они функционируют в качестве отдаленной и приблизительной формы тождества; они выражают квазипризнак в те-

---

[1] В XVIII веке отсутствовало биологическое понятие «среды». См.: G. Canguilhem. La Connaissance de la vie, Paris, 2éd. 1965, p. 129—154.

[2] J.-B. Robinet. Considérations philosophiques sur la gradation naturelle des formes de l'être, p. 19.

кучести времени. Ведь чудовища и вымершие виды — не что иное, как ретроспекция тех различий и тех тождеств, которые определяют для *таксономии* сначала структуру, а затем признак. Между таблицей и непрерывностью они образуют затемненную, подвижную, зыбкую область, в которой все то, что определится в анализе как тождество, является еще лишь немой аналогией, а то, что определится как установленное и постоянное различие, является лишь свободной и случайной вариацией. Однако, по правде говоря, *история природы* настолько немыслима для *естественной истории*, эпистемологическая структура, представленная таблицей и непрерывностью, настолько фундаментальна, что становление может занимать лишь промежуточное место, определенное исключительно требованиями целого. Поэтому становление выступает лишь в качестве необходимого перехода от одного к другому: или в качестве совокупности чуждых живым существам ненастий, всегда воздействующих на них лишь извне, или в качестве всегда намечаемого, но никогда не завершаемого движения, воспринимаемого исключительно на краях таблицы, на ее рубежах, которыми пренебрегают. Таким образом, на основе непрерывности чудовище рассказывает, представляя его как бы в карикатурном виде, о генезисе различий, а ископаемые виды, в неопределенности своих сходств, указывают на первые устойчивости тождества.

7. РЕЧЬ ПРИРОДЫ

Теория естественной истории неотделима от теории языка. И однако здесь речь идет не о переносе метода от одной к другой, не об обмене понятиями или достоинствами модели, которая, будучи «удачной» для одной, испытывалась бы в соседней сфере. Речь здесь не идет также о более общей рациональности, которая предписывала бы идентичные формы размышлению о грамматике и *таксономии*. Речь идет о фундаментальной диспозиции знания, предписывающей познанию существ возможность их представления в системе имен. Несомненно, в этой сфере, которую мы теперь называем жизнью, имелось много других исследований, а не только попытки классификации, много других анализов, а не только анализ тождеств и различий. Но все они основывались на своего рода историческом априори, которое признавало за ними возможность их дисперсии, возможность особых и расходящихся проектов, которые в равной мере делало возможной всю порождаемую ими борьбу мнений. Это априори обусловлено не постановкой постоянных проблем, которые конкретные явления не переставали предлагать в качестве загадок людскому любопытству; оно не детермировано также определенным состоянием знаний, сложившихся в ходе предшествующих веков и служащих основой бо-

лее или менее быстрому и неравномерному прогрессу рациональности; оно не определено, без сомнения, и тем, что называют умственным развитием или «рамками мышления» данной эпохи, если под этим нужно понимать исторический характер спекулятивных интересов, верований или основополагающих теоретических воззрений. Это априори в определенную эпоху вычленяет в сфере опыта пространство возможного знания, определяет способ бытия тех объектов, которые в этом пространстве появляются, вооружает повседневное наблюдение теоретическими возможностями, определяет условия построения рассуждения о вещах, признаваемого истинным. Историческое априори, являющееся в XVIII веке основой исследований или споров о существовании родов, об устойчивости видов, о передаче признаков в ряду поколений, есть не что иное, как само существование естественной истории: организация некоторого видимого мира как области знания, определение четырех переменных описания, построение пространства соседствований, в котором может разместиться любая особь. В классическую эпоху естественная история не соответствует просто открытию нового объекта для проявления любопытства; она подразумевает ряд сложных операций, вводящих в совокупность представлений возможность устойчивого порядка. Она конституирует всю сферу эмпирического как доступную *описанию* и одновременно *упорядочиванию*. То, что роднит естественную историю с теориями языка, отличает ее от того, что мы начиная с XIX века понимаем под биологией, и заставляет ее играть в классическом мышлении определенную критическую роль.

Естественная история — современница языка: она располагается на том же самом уровне, что и спонтанная игра, анализирующая представления в памяти, фиксирующая их общие элементы, устанавливающая, исходя из них, знаки и в конечном счете приводящая к именам. Классифицировать и говорить — эти два действия находят свой источник в одном и том же пространстве, открываемом представлением внутри него самого, поскольку оно наделено временем, памятью, рефлексией, непрерывностью. Но естественная история может и должна существовать в качестве языка, не зависимого от всех остальных, если только она является хорошо построенным, имеющим универсальную значимость языком. В спонтанном и «плохо построенном» языке четыре исходных элемента (предложение, сочленение, обозначение, деривация) разделены между собой: практическое функционирование каждого из них, потребности или страсти, привычки, предрассудки, более или менее живое внимание образовали сотни различных языков, которые различаются не только формой слов, но прежде всего тем способом, каким эти слова расчленяют представление. Естественная история будет хорошо построенным языком лишь в том случае, если игра закончена, если описательная точность превращает любое

предложение в постоянное сечение реального (если всегда представлению можно *приписать* то, что в нем *вычленено*) и если *обозначение* каждого существа с полным правом указывает на занимаемое им место во всеобщей *диспозиции* целого. В языке универсальной и незаполненной является функция глагола; она предписывает лишь самую общую форму предложения, внутри которой имена приводят в действие свою систему сочленения. Естественная история перегруппировывает эти две функции в единстве *структуры*, сочленяющей все переменные, которые могут быть приписаны одному существу. В то время как в языке обозначение в своем индивидуальном функционировании доступно случайностям дериваций, придающих их широту и их сферу применения именам нарицательным, *признак*, как его устанавливает естественная история, позволяет одновременно отметить особь и разместить ее в каком-то пространстве общностей, которые соединяются друг с другом. Таким образом, поверх обычных слов (и посредством их, поскольку они должны использоваться для первичных описаний) строится здание языка второго порядка, в котором наконец правят точные Имена вещей: «Метод, душа науки, на первый взгляд обозначает любое природное тело так, что это тело высказывает свое собственное имя, а это имя влечет за собой все знания о теле, таким образом названном, которые могли быть достигнуты в ходе времени; так в крайнем хаосе открывается суверенный порядок природы» [1].

Однако это существенное именование — этот переход от видимой структуры к таксономическому признаку — связано с трудно исполнимым требованием. Для того чтобы реализовать и завершить фигуру, идущую от монотонной функции глагола «быть» к деривации и к охвату риторического пространства, спонтанный язык нуждается лишь в игре воображения, то есть в игре непосредственных сходств. Напротив, для того чтобы *таксономия* была возможной, нужно, чтобы природа была действительно непрерывной во всей своей полноте. Там, где язык требовал подобия впечатлений, классификация требует принципа возможно наименьшего различия между вещами. И этот континуум, возникающий, таким образом, в глубине именования, в зазоре между описанием и диспозицией вещей, предполагается задолго до языка и как его условие. И не только потому, что он сможет стать основой хорошо построенного языка, но и потому, что он обусловливает вообще любой язык. Несомненно, именно непрерывность природы дает памяти случай проявиться, когда какое-либо представление благодаря некоторому смутному и плохо понятому тождеству вызывает другое и позволяет применить к ним обоим произвольный знак имени нарицательного. То, что в воображении представлялось в ка-

---

[1] Linné. Systema naturae, 1766, p. 13.

честве слепого подобия, было всего лишь неосознанным и смутным следом громадной непрерываемой сети тождеств и различий. Воображение (позволяя сравнивать, оно делает язык возможным) создавало, хотя этого тогда не знали, амбивалентное место, где нарушенная, но упорная непрерывность природы соединялась с пустой, но восприимчивой непрерывностью сознания. Таким образом, нельзя было бы говорить, не имелось бы места для самого незначительного имени, если бы в глубине вещей до всякого представления природа не была непрерывной. Для построения грандиозной, лишенной пробелов таблицы видов, родов, классов было необходимо, чтобы естественная история использовала, критиковала, классифицировала и, наконец, сконструировала заново язык, условием возможности которого была бы эта непрерывность. Вещи и слова очень строго соединяются между собой: природа открывается лишь сквозь решетку наименований, и она, которая без таких имен оставалась бы немой и незримой, сверкает вдали за ними, непрерывно предстает по ту сторону этой сетки, которая, однако, открывает ее знанию и делает ее зримой лишь в ее сквозной пронизанности языком.

Видимо, именно поэтому естественная история в классическую эпоху не может конституироваться в качестве биологии. Действительно, до конца XVIII века жизнь как таковая не существует. Существуют только живые существа. Они образуют один или, скорее, несколько классов в ряду всех вещей мира: и если можно говорить о жизни, то лишь исключительно как о каком-то признаке — в таксономическом смысле слова — в универсальном распределении существ. Обычно природные тела делились на три класса: минералы, у которых признавали рост, но не признавали ни движения, ни способности к ощущениям; растения, которые могут расти и способны к ощущению; животные, которые спонтанно перемещаются[1]. Что касается жизни и порога, который она устанавливает, можно, согласно принятым критериям, соотносить их с этим разделением тел. Если, вместе с Мопертюи, жизнь определяют подвижностью и отношениями сродства, притягивающими одни элементы к другим и удерживающими их в таком состоянии, то нужно наделить жизнью наиболее простые частицы материи. Вместе с тем вынуждены располагать ее гораздо выше в ряду тел, если жизнь определяют посредством какого-то емкого и сложного признака, как это делал Линней, когда он фиксировал в качестве ее критериев рождение (посредством семени или почки), питание (посредством интуссусцепции), старение, передвижение вовне, внутреннее давление жидкостей, болезни, смерть, наличие сосудов, желез, кожного покрова и пузырьков[2].

---

[1] См., например, Linné. Systema naturae, 1756, p. 215.

[2] Linné. Philosophie botanique, § 133. См. также: Système sexuel des végétaux, p. 1.

Жизнь не полагает очевидного порога, начиная с которого требуются совершенно новые формы знания. Она представляет собой классификационную категорию, соотносимую, как и все другие, с фиксированными критериями и подчиненную определенным неточностям, как только дело касается определения границ. Как зоофит находится в промежуточной области между животными и растениями, так и окаменелости, и металлы размещаются в таком неопределенном пределе, что не известно, надо или не надо говорить о жизни. Однако рубеж между живым и неживым никогда не является решающей проблемой [1]. Как говорит Линней, натуралист — тот, кого он называет *естественным историком*, — «посредством зрения различает части естественных тел, описывает их подходящим образом согласно числу, фигуре, положению и пропорции и называет их» [2]. Натуралист — это человек, имеющий дело с видимой структурой и характерным наименованием, но не с жизнью.

Вследствие этого естественную историю в том виде, в каком она развилась в классическую эпоху, нельзя связывать с философией жизни, даже неясной, даже еще косноязычной. В действительности она пересекается с теорией слов. Естественная история размещается одновременно и перед языком и после него; она разрушает язык повседневности, но чтобы его переделать и открыть то, что сделало его возможным в условиях смутных подобий воображения; она критикует его, но лишь затем, чтобы раскрыть его основу. Если она берет его и хочет осуществить в его совершенстве, она тем самым возвращается к его истоку. Она перескакивает через тот бытовой словарь, который служит ему непосредственной опорой, и за его пределами ищет то, что могло составлять его мотивацию, но, с другой стороны, она размещается всецело в пространстве языка, так как она, по существу, представляет собой последовательное использование имен и так как в конечном счете она должна дать вещам истинное наименование. Таким образом, между языком и теорией природы существует отношение критического типа; действительно, познавать природу — значит, исходя из языка, строить истинный язык, который должен открыть условия возможности всякого языка и границы его значимости. Критический вопрос, конечно же, существовал в XVIII веке, но был связан с формой детерминированного знания. Именно поэтому он не мог получить автономию и значение радикального вопроса: он беспрестанно бродил в сфере, где речь шла о сходстве, о силе воображения, о природе вообще и о человеческой природе, о значении общих и абстрактных идей, короче говоря,

---

[1] Бонне допускал разделение природы на четыре части: грубые неорганические существа, неодушевленные организованные существа (растения), одушевленные организованные существа (животные), организованные разумные существа (люди). См.: Contemplation de la nature, II p., ch. I.

[2] Linné. Systema naturae, p. 215.

об отношениях между восприятием подобия и законностью понятия. Как свидетельствуют Локк и Линней, Бюффон и Юм, в классическую эпоху критический вопрос — это вопрос обоснования сходства и существования рода.

К концу XVIII века появляется новая конфигурация, которая, несомненно, полностью скрывает старое постранство естественной истории от глаз современников. С одной стороны, критика движется и покидает родную почву. В то время как Юм проблему причинности превращал в момент универсального волему синтеза многообразия. Тем самым критический вопрос с противоположных позиций. Там, где дело шло об установлении отношений тождества и различия на непрерывной основе подобий, он обнаружил противоположную проблему — проблему синтеза многообразия. Тем самым критический вопрос был перенесен с понятия на суждение, с существования рода (полученного анализом представлений) — на возможность связывать представления, с права именовать — на обоснование атрибутивности, с именного сочленения — на само предложение и глагол «быть», который его полагает. Тем самым критика обобщается до предела. Вместо того чтобы иметь дело только с отношениями природы вообще и человеческой природы, она вопрошает саму возможность всякого познания.

Но, с другой стороны, жизнь в тот же период обретает автономию по отношению к понятиям классификации. Она избегает того критического отношения, которое в XVIII веке являлось составной частью знания о природе. Это означает два обстоятельства: жизнь становится объектом познания наряду со всем прочим, и в качестве такового она подпадает под действие любой критики вообще; но в то же время она сопротивляется этой критической юрисдикции, принимаемой ею на свой счет и переносимой ею, от своего собственного имени, на все возможное познание. Таким образом, в течение всего XIX века — от Канта до Дильтея и Бергсона — критическое мышление и философии жизни находятся в позиции взаимной критики и спора.

---

[1] Hume. Essai sur la nature humaine, Leroy, t. I, p. 80, 239 и сл.

Глава VI

ОБМЕНИВАТЬ

1. АНАЛИЗ БОГАТСТВ

Классическая эпоха не ведает ни жизни, ни науки о жизни, ни филологии. Существуют только естественная история и всеобщая грамматика. Точно так же нет и политической экономии, потому что в системе знания производство не существует. Зато в XVII и в XVIII веках было одно, все еще знакомое нам понятие, хотя в наши дни оно и утратило свое главное значение. Правда, в данном случае говорить о «понятии» было бы неуместно, поскольку оно не фигурирует в системе экономических концептов, которая под его воздействием стала бы несколько иной, ибо это понятие лишило бы эти концепты толики их смысла, покусилось бы на какую-то часть их сферы. Уместнее, пожалуй, было бы, следовательно, говорить не о понятии, а о некой общей области, о весьма однородном и хорошо расчлененном слое, включающем и охватывающем в качестве частичных объектов понятия стоимости, цены, торговли, обращения, ренты, выгоды. Эта область, почва и объект «экономии» классической эпохи, есть сфера *богатства.* В рамках этой сферы бесполезно ставить вопросы, возникшие в экономии другого типа, например организованной вокруг производства или труда; в равной мере бесполезно анализировать ее различные концепты (даже и особенно, если их имя впоследствии сохранилось вместе с какой-то аналогией смысла), не учитывая систему, в которой они черпают свою позитивность. Это все равно, что намереваться анализировать линнеевский род вне области естественной истории или теорию времен у Бозе, не учитывая того, что всеобщая грамматика была историческим условием ее возможности.

Следовательно, нужно избегать ретроспективного прочтения, которое только придало бы классическому анализу богатств позднейшее единство политической экономии, делавшей тогда свои первые шаги. Тем не менее историки идей привыкли та-

ким образом реконструировать загадочное возникновение того знания, которое в западноевропейском мышлении будто бы возникло во всеоружии и встретилось с трудностями уже в эпоху Рикардо и Ж. Б. Сэя. Они считают, что научная экономия долгое время была невозможной из-за чисто моральной проблематики прибыли и ренты (теория справедливой цены, оправдание или осуждение выгоды), а затем из-за систематического смешения денег и богатства, стоимости и рыночной цены: за это смешение будто бы главную ответственность нес меркантилизм в качестве его яркого проявления. Но мало-помалу XVIII век якобы признал существенные различия между ними и очертил несколько больших проблем, которые политическая экономия не переставала впоследствии трактовать на основе более развитого аппарата; так, монетарная система раскрыла свой условный, хотя и не произвольный характер (в ходе длительной дискуссии между металлистами и антиметаллистами: к первым нужно было бы отнести Чайльда, Петти, Локка, Кантильона, Галиани, а ко вторым — Барбона, Буагильбера и особенно Лоу, затем, после катастрофы 1720 года [1], в менее явной форме Монтескье и Мелона); затем благодаря Кантильону теория меновой цены мало-помалу отделилась от теории внутренней стоимости; определился великий «парадокс стоимости», когда бесполезной дороговизне бриллианта была противопоставлена дешевизна воды, без которой мы не можем прожить (действительно, точную формулировку этой проблемы можно найти у Галиани); затем, предвосхищая Джевонса и Менджера, начались попытки связать стоимость с общей теорией полезности (намеченной Галиани, Гралэном, Тюрго); была понята важность высоких цен для развития торговли («принцип Бехера», воспринятый во Франции Буагильбером и Кенэ); наконец с появлением физиократов — начат анализ механизма производства. И вот фрагментарно, постепенно политическая экономия незаметно оформила свою проблематику, и тут настал момент, когда вновь, но в ином свете, обратившись к анализу производства, Адам Смит выяснил процесс усиливающегося разделения труда, Рикардо — роль капитала, а Ж. Б. Сэй — некоторые из основных законов рыночной экономики. Начиная с этого момента политическая экономия якобы уже существовала, обладая своим собственным объектом и внутренней связностью.

В действительности же понятия денег, цены, стоимости, обращения, рынка в XVII и XVIII веках рассматривались не в свете еще неясного будущего, а на почве строгой всеобщей эпистемологической диспозиции, на которую с необходимостью опирался в целом «анализ богатств», являющийся для политической экономии тем же, чем всеобщая грамматика для фило-

---

[1] Имеется в виду афера Лоу. — *Прим. ред.*

софии и естественная история для биологии. И как нельзя понять теорию глагола и существительного, анализ языка действия, анализ корней и их деривации без их соотнесения через всеобщую грамматику с археологической сеткой, делающей эти анализы возможными и необходимыми, как нельзя понять, что такое описание, признак и классическая таксономия, как и противоположность между системой и методом или «фиксизмом» и «эволюцией» без вычленения сферы естественной истории, точно так же нельзя найти необходимую связь, соединяющую анализ денег, цен, стоимости, обмена, если не выяснить этой сферы богатств, являющейся местом их одновременного существования.

Несомненно, анализ богатств возник иными путями и развивался иными темпами, чем всеобщая грамматика или естественная история. Дело в том, что размышление о деньгах, торговле и обменах связано с практикой и с институтами. Однако если можно противопоставлять практику чистой спекуляции, то и одно и другое во всяком случае покоятся на одном и том же фундаментальном знании. Денежная реформа, банковское дело и торговля могут, конечно, принимать более рациональный вид, развиваться, сохраняться или исчезать согласно присущим им формам. Они всегда основывались на определенном, но смутном знании, которое не обнаруживается для себя самого в рассуждении; однако его императивы — в точности те же, что и у абстрактных теорий или спекуляций, явно не связанных с действительностью. В культуре в данный момент всегда имеется лишь одна *эпистема,* определяющая условия возможности любого знания, проявляется ли оно в теории или незримо присутствует в практике. Денежная реформа, проведенная Генеральными Штатами в 1575 году, меркантилистские мероприятия или афера Лоу и ее крах обладают той же самой археологической основой, что и теории Давандзатти, Бутру, Петти или Кантильона. Эти коренные императивы знания и должны быть разъяснены.

2. ДЕНЬГИ И ЦЕНА

В XVI веке экономическая мысль почти целиком занята проблемами цен и вещественной природы денег. Вопрос о ценах затрагивает абсолютный или относительный характер вздорожания продуктов питания и того воздействия, которое могут иметь на цены последовательные девальвации или приток американского золота. Проблема вещественной природы денег — это проблема природы эталона, соотношения цен между различными используемыми металлами, расхождения между весом монет и их номинальной стоимостью. Однако эти два ряда проблем были связаны, так как металл обнаруживался как

знак, именно как знак, измеряющий богатства, ввиду того что он сам был богатством. Если он мог означать, то это потому, что он был реальным знаком. И подобно тому как слова обладали той же реальностью, как и то, что они высказывали, подобно тому как приметы живых существ были записаны на их телах подобно видимым и положительным признакам, точно так же и знаки, указывающие на богатства и их измеряющие, должны были носить в самих себе их реальный признак. Чтобы иметь возможность выражать цену, нужно было, чтобы они были драгоценными. Нужно было, чтобы они были редкими, полезными, желанными. И нужно было также, чтобы все эти качества были стабильными, чтобы знак, который они навязывали, был настоящей подписью, повсеместно разборчивой. Отсюда проистекает эта связь между проблемой цен и природой денег, составляющая суть любого рассуждения о богатствах, от Коперника и до Бодена и Давандзатти.

В материальной реальности денег смешиваются обе их функции: общей меры для товаров и заместителя в механизме обмена. Мера является стабильной, признанной всеми, универсально применяемой, если она в качестве эталона имеет конкретную действительность, сопоставимую со всем многообразием вещей, требующих измерения: таковы, говорит Коперник, туаза и буасо[1], материальные длина и объем которых служат единицей[2]. Следовательно, деньги поистине измеряют лишь тогда, когда денежная единица представляет какую-то реальность, которая реально существует и с которой нужно соотносить любой товар. В этом смысле XVI столетие возвращается к теории, принятой по крайней мере в какой-то период средневековья и дающей или государю или же народному волеизъявлению право фиксировать valor impositus денег, изменять их курс, выводить из обращения часть денежных знаков или, при желании, любой металл. Необходимо, чтобы стоимость денежной единицы определялась той массой металла, которую она содержит, то есть чтобы она вернулась к тому, чем она была прежде, когда государи еще не печатали ни своих изображений, ни своих печатей на кусках металла; когда «ни медь, ни золото, ни серебро не были деньгами, оцениваясь лишь на вес»[3], когда произвольные знаки не имели ценности реальных, когда деньги были верной мерой постольку, поскольку они не означали ничего другого, кроме своей способности быть эталоном для богатств, исходя из их собственной материальной реальности богатства.

---

[1] Старинные меры длины и сыпучих тел. — *Прим. перев.*

[2] Copernic. Discours sur la frappe des monnaies (цит. по: J.-Y. Le Branchu. Ecrits notables sur la monnaie, Paris, 1934, I, p. 15).

[3] Anonyme. Compendieux ou bref examen de quelques plaintes (цит. по: J.-Y. Le Branchu, op. cit., II, p. 117).

На такой эпистемологической основе в XVI веке были осуществлены реформы, и их обсуждение приняло соответствующий размах. Денежным знакам хотят вернуть их точность меры: нужно, чтобы номинальная стоимость, обозначенная на монетах, соответствовала количеству металла, выбранного в качестве эталона и находящегося в них; тогда деньги не будут означать ничего иного, кроме своей измеренной стоимости. В этом смысле анонимный автор «Компендия» требует, чтобы «все в настоящее время находящиеся в обращении деньги не были бы больше таковыми начиная с определенной даты», так как «превышения» номинальной стоимости издавна изменили измерительные функции денег; нужно, чтобы уже обращающиеся денежные знаки принимались лишь «согласно оценке содержащегося в них металла»; что же касается новых денег, то они будут иметь в качестве их номинальной стоимости их собственный вес: «начиная с этого момента обращаться будут только новые и старые деньги, наделенные соответственно только одной стоимостью, одним весом, одним номиналом, и таким образом деньги вновь возвратятся к своему прежнему курсу и прежней добротности»[1]. Неизвестно, повлиял ли текст «Компендия», который до 1581 года оставался неизданным, хотя и наверняка существовал и циркулировал в рукописной форме лет за тридцать до этого, на финансовую политику в царствование Елизаветы. Хорошо известно, что после ряда «превышений» (девальваций) между 1544 и 1559 годами мартовское постановление 1561 года «снижает» номинальную стоимость денег и сводит ее к количеству содержащегося в них металла. Также и во Франции Генеральные Штаты в 1575 году требуют и добиваются отмены расчетных единиц, которые вводили третье, чисто арифметическое, определение денег, присоединяя его к определению через вес и через номинальную стоимость: это дополнительное отношение скрывало от тех, кто плохо в этом разбирался, смысл финансовых спекуляций. Эдикт от сентября 1577 года устанавливает золотое экю как монету, обладающую реальной стоимостью, и как расчетную единицу; определяет подчинение золоту всех других металлов, в частности серебра, сохраняющего произвольную ценность, но теряющего свою правовую непреложность. Так деньгам возвращается эталонное значение, соответствующее весу содержащегося в них металла. Знак, носимый на них — valor impositus,— лишь точное и прозрачное указание утверждаемой ими меры.

Но в то же время, когда ощущалась, а иногда и удовлетворялась потребность в этом возврате, выявился ряд явлений, присущих денежному знаку и, может быть, окончательно ком-

---

[1] Id., ibid., p. 155.

прометирующих его роль меры. Прежде всего то, что деньги циркулируют тем быстрее, чем они менее ценны, в то время как монеты с большим содержанием металла скрываются и не участвуют в торговле; этот закон, сформулированный Грэхэмом[1], был известен уже Копернику[2] и автору «Компендия»[3]. Затем, и в особенности, отношение между денежными знаками и движением цен: дело в том, что деньги появились как товар среди других товаров — не как абсолютный эталон всех эквивалентностей, а как товар, меновая способность которого и, следовательно, меновая стоимость в обменах изменяются в соответствии с его распространенностью и редкостью: деньги также имеют свою цену. Мальтруа[4] подчеркивал, что, невзирая на видимость, роста цен в течение XVI века не было: поскольку товары всегда являются тем, что они суть, а деньги в соответствии с их собственной природой образуют устойчивый эталон, то вздорожание продуктов питания вызывается лишь ростом совокупной номинальной стоимости, присущей одной и той же массе металла: но за одно и то же количество зерна всегда дают один и тот же вес золота и серебра. Таким образом, «ничто не вздорожало»: так как при Филиппе VI золотое экю стоило в расчетной монете двадцать турских солей, а теперь — пятьдесят, то совершенно необходимо, чтобы один локоть бархата, раньше стоивший четыре ливра, стоил бы сегодня десять. «Вздорожание всех вещей проистекает не от того, что больше отдают за них, но от того, что получают меньшее количество чистого золота и серебра, чем привыкли получать раньше». Однако, исходя из этого отождествления роли денег с массой циркулирующего металла, понятно, что они подвержены тем же самым изменениям, что и все прочие товары. И если Мальтруа неявно признавал, что количество и товарная стоимость металлов оставались стабильными, то Бодэн[5] немногим позже констатирует увеличение металлической массы, импортируемой из Нового Света, и, следовательно, реальное вздорожание товаров, поскольку государи, обладая слитками или получая их во все большем количестве, чеканили больше монет и более высокой пробы; за один и тот же товар дают, следовательно, количество металла, обладающее большей ценностью. Рост цен имеет, таким образом, своей «главной и почти единственной причиной то, чего никто до сего времени не касался»: это — «изобилие золота и серебра», «изобилие того, что определяет оценку и цену вещей».

---

[1] Gresham. Avis de Sir Th. Gresham (цит. по: J.-Y. Le Branchu. Op. cit., t. II, p. 7, 11).
[2] Copernic. Discours sur la frappe des monnaies, loc. cit., I, p. 12.
[3] Compendieux, loc. cit., II, p. 156.
[4] Malestroit. Le Paradoxe sur le fait des monnaies, Paris, 1566.
[5] Bodin. La Réponse aux paradoxes de M. de Malestroit, 1568.

Эталон эквивалентностей сам включен в систему обменов, причем покупательная способность денег означает лишь товарную стоимость металла. Знак, различающий деньги, определяющий их, делающий их достоверными и приемлемыми для всех, является, таким образом, обратимым, и его можно понимать в двух смыслах: он отсылает к количеству металла, являющемуся постоянной мерой (так его расшифровывает Мальтруа); но он отсылает также к тем разнообразным по количеству и ценам товарам, каковыми являются металлы (интерпретация Бодена). Здесь имеется отношение, аналогичное тому, которое характеризует общий распорядок знаков в XVI веке; как мы помним, знаки конституировались благодаря сходствам, которые в свою очередь, для того чтобы быть признанными, нуждались в знаках. Здесь же денежный знак может определить свою меновую стоимость, может основываться как знак лишь на массе металла, которая в свою очередь определяет свою стоимость в ряду других товаров. Если предполагается, что в системе потребностей обмен соответствует подобию в системе познания, то очевидно, что в эпоху Возрождения одна и та же конфигурация *эпистемы* контролировала знание о природе и рассуждения или практику, относящиеся к деньгам.

Как отношение микрокосма к макрокосму было необходимым, чтобы приостановить бесконечные колебания между сходством и знаком, так нужно было установить определенное отношение между металлом и товаром, которое в конце концов позволило бы зафиксировать всеобщую товарную стоимость драгоценных металлов и, следовательно, определенным образом установить эталон цен для всех товаров. Это отношение было установлено самим провидением, когда оно погрузило в землю золотые и серебряные руды, заставив их медленно расти, подобно тому как на земле растут растения и приумножаются животные. Между всеми вещами, которые для человека необходимы и желательны, и сверкающими рудными жилами, скрытыми в толще земли, где в тиши растут металлы, имеется абсолютное соответствие. «Природа,— говорит Давандзатти,— сделала благими все земные вещи; их сумма на основании заключенного между людьми соглашения стоит всего добываемого золота; все люди желают, таким образом, приобрести все вещи... Для того чтобы каждый день подтверждать правило и математические пропорции, которыми вещи обладают относительно друг друга и золота, нужно было бы с небес или из какой-нибудь очень высокой обсерватории созерцать существующие и изготовляемые на земле вещи или, лучше их образы, отраженные и воспроизодимые на небе, как в верном зеркале. Тогда мы бы оставили все наши расчеты и сказали бы: на земле имеется столько-то золота, столько-то вещей, людей, потребностей; в той мере, в какой каждая вещь удовлетворяет

потребности, ее стоимость будет эквивалентна такому-то количеству вещей или золота»[1]. Этот небесный и исчерпывающий подсчет мог бы сделать только бог: он соответствует тому другому подсчету, который с каждым элементом микрокосма соотносит элемент макрокосма — с тем лишь различием, что этот подсчет соединяет земное с небесным, идет от вещей, животных или человека к звездам; в то время как другой подсчет соединяет землю с ее пещерами и с ее рудниками: он приводит в соответствие вещи, рождающиеся в руках человека, и скрытые с сотворения мира сокровища. Приметы подобия, поскольку они направляют познание, обращаются к совершенству неба: знаки обмена, поскольку они удовлетворяют желания, опираются на черное, опасное и проклятое мерцание металла. Это мерцание двусмысленно, ибо оно представляет в глубине земли того, кто поет на исходе ночи: оно коренится в ней, как нарушенное обещание счастья, и поскольку металл похож на светила, постольку знание всех этих гибельных сокровищ является в то же время знанием мира. Так размышления о богатствах приводят к великой космогонической схеме, подобно тому как глубокое познание мирового порядка должно, напротив, привести к познанию тайны металлов и обладанию богатствами. Мы видим, какой компактной сетью необходимостей связываются в XVI веке составные части знания; видим, как космология знаков в конце концов дублирует и обосновывает рассуждения о ценах и деньгах, как она позволяет развивать теоретическую и практическую спекуляцию с металлами, как она соединяет обещания желания и обещания познания, таким же образом перекликаются и сближаются между собой в тайном сродстве металлы и звезды. На границах знания, там, где оно предстает как почти божественное всемогущество, соединяются вместе три великих функции — функции *Басилевса, Философа* и *Металлурга*. Но как это знание дано лишь фрагментарно и лишь в чутком озарении *прорицания,* так и божественное знание или то знание, которого можно достичь «с некоторой высокой обсерватории» и которое касается особых и частичных отношений вещей и металлов, желания и цен, не дано человеку. Редко и как бы случайно это знание дается умам, умеющим выжидать, то есть купцам. То, что в бесконечной игре сходств и знаков принадлежало *прорицателям,* то же самое принадлежит *купцам* во всегда открытой игре обменов и денег. «Находясь внизу, мы с трудом открываем немногие из окружающих нас вещей, давая цену согласно нужде, испытываемой в каждом месте и в каждое время. Купцы же в этом деле являются искушенными людьми, и поэтому они превосходно знают цену вещам»[2].

---

[1] Davanzatti. Leçon sur les monnaies (цит. по: J.-Y. Branchu. Op. cit., p. 230—231).
[2] Id., ibid., p. 231.

3. МЕРКАНТИЛИЗМ

Для того чтобы область богатств оформилась в классическом мышлении как объект рефлексии, нужно было освободиться от конфигураци знания, установленной в XVI столетии. У «экономистов» эпохи Возрождения, вплоть до самого Давандзатти, свойство денег измерять товары и их способность к обмену основывались на присущей им самим по себе ценности: было хорошо известно, что драгоценные металлы мало использовались вне монетного дела; но если они избирались в качестве эталонов, если они использовались в обмене и если, следовательно, они достигали высокой цены, то это потому, что в порядке природы и сами по себе они обладали абсолютной, основополагающей, более высокой, чем все остальные, ценой, с которой можно было соотносить стоимость каждого товара[1]. Благородный металл был сам по себе знаком богатства; его затаенный блеск явно указывал, что он был одновременно скрытым присутствием и видимой подписью всех богатств мира. Именно по этой причине он имел *цену;* также поэтому он *измерял* все цены; наконец, поэтому его можно было *обменивать* на всё, имевшее цену. Он был *драгоценностью* как таковой. В XVII столетии все эти три свойства всегда приписывались деньгам, но все они имели своим основанием не первое свойство (наличие цены), а последнее (замещение всего имеющего цену). В то время как эпоха Возрождения основывала *обе функции* (мера и заместитель) металла для чеканки денег на удвоении его существенного *признака* (того, что он является драгоценным металлом), XVII век смещает анализ; именно меновая функция служит основанием двух других признаков (способности измерять и способности получать цену, проявляя в таком случае как бы *качества*, вытекающие из этой *функции)*.

Этот переворот является результатом той совокупности размышлений и практических действий, которые осуществляются на протяжении всего XVII века (от Сципиона де Граммона до Никола Барбона); эту совокупность определяют немного приблизительным термином «меркантилизм». Вошло в привычку характеризовать его как абсолютный «монетаризм», то есть как систематическое (или упорное) смешение богатств и металлических денег. Эта характеристика является поспешной. Действительно, «меркантилизм» устанавливает между ними не более или менее неясное тождество, а продуманное сочленение, делающее из денег инструмент представления и анализа бо-

---

[1] Ср. сделанное еще в начале XVII века утверждение Антуана де ла Пьера: «По существу, стоимость золотых и серебряных денег основана на том драгоценном веществе, которое они содержат» (De la nécessité du pésement).

гатств, а из богатств — содержание, представленное деньгами. Подобно тому как распалась старая кругообразная конфигурация подобий и примет, чтобы развернуться согласно двум соотносительным плоскостям представления и знаков, точно так же круг «драгоценного» разрывается в эпоху меркантилизма; богатства раскрываются как объекты потребностей и желаний; они разделяются и заменяются одни другими благодаря игре означающих их денежных знаков; и между деньгами и богатством устанавливается взаимосвязь в форме обращения и обменов. И если можно было уверовать в то, что меркантилизм смешивал богатство и деньги, то это, несомненно, потому, что для него деньги обладают способностью представлять любое возможное богатство, что деньги для него являются универсальным инструментом анализа и представления, что деньги охватывают без остатка всю сферу его действия. Любое богатство предстает как *обратимое в деньги;* и именно поэтому оно вступает в *обращение.* В соответствии с таким подходом можно сказать, что любое природное существо является *характеризуемым,* а поэтому оно может войти в *таксономию;* любая особь является *именуемой,* а поэтому она может войти в *членораздельную речь;* любое представление является *означающим,* а поэтому оно может войти, чтобы быть *познанным, в систему тождеств и различий.*

Однако это требует более внимательного рассмотрения. Какие вещи среди всех существующих в мире вещей меркантилизм будет иметь возможность называть «богатствами»? Все те вещи, которые, будучи представимыми, являются к тому же объектами желания, то есть те, которые к тому же отмечены «необходимостью или пользой, удовольствием или редкостью» [1]. Но можно ли сказать, что металлы, служащие для изготовления монет (речь здесь идет не о биллоне [2], служащем лишь в качестве дополнительного денежного средства в некоторых местностях, но о металлических деньгах, используемых во внешней торговле), составляют часть богатств? Золото и серебро обладают лишь весьма небольшой полезностью — «постольку, поскольку они могли бы быть использованы в быту»; и как бы они ни были редки, их изобилие все еще превышает их количество, требуемое для такого использования. Если же их разыскивают, если люди считают, что их им всегда не хватает, если они роют шахты и развязывают войны ради их приобретения, то это потому, что изготовление из них золотых и серебряных монет придало им полезность и редкость, какими эти металлы сами по себе не обладают. «Деньги заимствуют свою ценность не у вещества, из которого они состоят, но лишь

---

[1] Scipion de Grammon. Le Denier royal, traité curieux de l'or et de l'argent, Paris, 1620, p. 48.

[2] Биллон — разменная неполноценная монета. — *Прим. ред.*

у формы, являющейся образом или знаком Государя»[1]. Золото потому является драгоценным, что оно служит деньгами, но не наоборот. Отношение, прочно зафиксированное в XVI в., перевертывается: деньги (вплоть до металла, из которого они изготовлены) получают свою ценность благодаря чистой функции знака. Это влечет за собой два следствия. Прежде всего, ценность вещей не проистекает больше от металла. Она устанавливается сама собой, без соотнесения с деньгами, согласно критериям полезности, удовольствия или редкости, то есть вещи обретают стоимость благодаря их взаимным отношениям; металл лишь позволяет представить эту стоимость, как имя существительное представляет собой образ или идею, но не образует их: «золото — это только знак и привычное средство выявления стоимости вещей; но истинная оценка оной имеет своим источником суждение человека и ту способность, которую называют оценочной»[2]. Богатства являются богатствами потому, что мы их оцениваем, как наши идеи есть то, что они есть, потому, что мы их себе представляем. Сюда же, кроме того, добавляются денежные или словесные знаки.

Но почему золото и серебро, которые сами по себе едва ли являются богатствами, получили или завоевали эту означающую способность? Можно было бы, конечно, использовать для этого другой товар, «каким бы презренным и ничтожным он ни был»[3]. Медь, которая во многих странах сохраняет свою дешевизну, становится у некоторых народов драгоценной лишь постольку, поскольку ее превращают в деньги[4]. Но, как правило, используют золото и серебро, скрывающие в себе «свое собственное совершенство», связанное не с их ценой, а с их неограниченной способностью представлять. Они тверды, нетленны, неизменны; они могут делиться на мельчайшие части; они могут сосредоточивать большой вес при небольшом объеме; они могут легко транспортироваться; их легко обрабатывать. Все это делает из золота и серебра привилегированное средство, чтобы представлять все другие богатства и производить посредством анализа их строгое сравнение между собой. Так оказывается определенным отношение денег к богатствам. Отношение произвольное, так как цену вещам придает не действительная стоимость металла: любой объект, даже лишенный цены, может служить деньгами; но необходимо еще, чтобы он обладал действительными качествами представления и аналитическими способностями, позволяющими устанавливать между богатствами отношения равенства и различия. Тогда оказывает-

---

[1] Id., ibid., p. 13—14.

[2] Scipion de Grammon. Le Denier royal, traité curieux de l'or et de l'argent, Paris, 1620, p. 46—47.

[3] Id., ibid., p. 14.

[4] Schroeder. Fürstliche Schatz Rentkammer, S. 111; Montanari. Della moneta, p. 35.

ся, что использование золота и серебра вполне оправданно. Как говорит Бутру, деньги — «это часть вещества, которой общественный авторитет придал вес и определенную стоимость, чтобы служить ценой и уравнивать в торговле неравенство всех вещей»[1]. «Меркантилизм» освободил деньги от постулата действительной стоимости металла — «безумны те, для кого деньги есть товар, как и всякий другой»[2],— и одновременно установил между ними и богатством строгое отношение представления и анализа. «В деньгах ценят не только количество серебра, которое они содержат,— говорит Барбон,— но то, что они имеют хождение»[3].

Обычно допускается двойная несправедливость по отношению к тому, что условились называть «меркантилизмом», когда в нем разоблачается то, что он не прекращал критиковать и сам (действительная стоимость металла как принцип богатства), и когда в нем обнаруживается ряд явных противоречий: не определял ли он деньги в их чистой функции знака, в то же время требуя их накопления как какого-нибудь товара? Разве не признавал он значение количественных колебаний курса находящихся в обращении денег, не признавая при этом их воздействия на цены? Не являлся ли он протекционистским, всецело основывая на обмене механизм возрастания богатств? В действительности же эти противоречия или эти колебания существуют лишь постольку, поскольку перед меркантилизмом ставят дилемму, которая не могла иметь для него смысла,— дилемму денег как товара или денег как знака. Для возникающего классического мышления деньги — это то, что позволяет представлять богатства. Без таких знаков богатства оставались бы неподвижными, бесполезными и как бы немыми; золото и серебро являются в этом смысле творцами всего, что человек может страстно желать. Однако для того, чтобы иметь возможность играть эту роль представления, нужно, чтобы деньги представляли свойства (физические, а не экономические), которые делают их адекватными своей задаче и, следовательно, дорогими. Именно в качестве универсального знака деньги становятся редким и неравномерно распределенным товаром: «обращение и стоимость, предписанные любым деньгам,— вот истинная доброкачественность, присущая оным»[4]. Как в плане представлений знаки, которые их замещают и анализируют, должны сами быть представлениями, так и деньги не могут означать богатств, не будучи сами по себе богатст-

---

[1] Bouteroue. Recherches curieuses des monnaies de France, Paris, 1666, p. 8.

[2] Josuah Gee. Considérations sur le commerce, p. 13.

[3] N. Barbon. A discourse concerning coining the new money lighter, Londres, 1696 (постр. нумерации нет).

[4] Dumoulin (цит. по: Gonnard. Histoire des théories monétaires, I, p. 173).

вом. Но они становятся богатством, потому что они являются знаками; в то время как представление должно сначала быть представленным, чтобы затем стать знаком.

Отсюда проистекают явные противоречия между принципами накопления и правилами обращения. В какой-то данный момент времени количество существующих золотых и серебряных монет является определенным; Кольбер даже считал, что, несмотря на эксплуатацию рудников, несмотря на приток американского золота, «количество денег, обращающихся в Европе, является постоянным». Следовательно, в этих деньгах нуждаются как в средстве представлять богатства, то есть в том, чтобы привлекать их (не скрывать их), привозя их из-за границы или производя на месте; в них нуждаются также для того, чтобы передавать их из рук в руки в процессе обмена. Следовательно, необходимо ввозить металл из соседних государств: «Лишь одна торговля и все то, что от нее зависит, могут осуществить это великое дело»[1]. Законодательство должно, следовательно, позаботиться о двух вещах: «запретить вывоз металла за границу или его использование для иных, чем чеканка денег, целей и установить такую таможенную пошлину, которая позволит торговому балансу быть всегда положительным, поощрять ввоз сырья, предотвращать, насколько это возможно, ввоз готовых изделий, вывозить промышленные товары, а не продукты питания, исчезновение которых приводит к голоду и вызывает рост цен»[2]. Итак, накапливающийся металл не предназначен к тому, чтобы закупориваться или оставаться неиспользованным: он привлекается в государство лишь для того, чтобы расходоваться в процессе обмена. Как говорил Бехер, все, что является расходом для одного из партнеров, оказывается доходом для другого[3], а Томас Ман отождествлял наличные деньги с богатством[4]. Это обусловлено тем, что деньги становятся реальным богатством лишь в той мере, в какой они выполняют свою функцию в представлении богатства: когда они замещают товары, когда они позволяют им перемещаться или ждать, когда они дают возможность сырью стать потребляемым, когда они оплачивают труд. Следовательно, не надо опасаться, что накопление денег в государстве привело бы к повышению цен; и принцип, установленный Боденом, согласно которому большая дороговизна в XVI веке была вызвана притоком американского золота, несостоятелен. Если верно, что умножение находящихся в обращении денег сначала поднимает цены, то оно же стимулирует торговлю и мануфактурное производство; количество богатств возрастает, и число эле-

---

[1] Clément. Lettres, instructions et mémoires de Colbert, t. VII, p. 239.

[2] Id., ibid., p. 284. См. также: Bouteroue. Recherches curieuses, p. 10—11.

[3] J. Becher. Politischer Diskurs, 1668.

[4] Th. Mun. England Treasure by foreign trade, 1664, ch. II.

ментов, между которыми распределяются деньги, оказывается, возрастает на столько же. Высоты цен не следует опасаться; напротив, теперь, когда дорогие предметы приумножены, теперь, когда буржуа, как говорит Сципион де Граммон, могут носить «атлас и бархат», стоимость вещей, даже самых редких, могла лишь упасть по отношению к совокупности остальных; также каждый кусок металла теряет часть своей стоимости наряду с другими по мере того, как увеличивается масса находящихся в обращении денег [1].

Таким образом, отношения между богатством и деньгами устанавливаются в обращении и в обмене, а не в «драгоценности» самого металла. Когда ценности могут обращаться (и это благодаря деньгам), они приумножаются, и богатства возрастают; когда денег становится больше благодаря хорошему обращению и благоприятному торговому балансу, то тогда можно привлекать новые товары и расширять сельскохозяйственное и фабричное производство. Следовательно, вместе с Хорнеком можно сказать, что золото и серебро — это «самая чистая наша кровь, основа наших сил», «самые необходимые средства человеческой деятельности и нашего существования» [2]. Здесь мы находим старую метафору, согласно которой деньги являются для общества тем же, чем кровь для тела [3]. Однако у Давандзатти деньги служили лишь для того, чтобы «орошать» различные части нации. Теперь же, когда деньги и богатство рассматриваются внутри пространства обменов и обращения, меркантилизм может выверить свой анализ по модели, данной тогда же Гарвеем. Согласно Гоббсу [4], подобная венам система каналов, по которым деньги передаются,— это система налогов и обложений, изымающих из перемещающихся, купленных или проданных товаров определенную массу металла, доставляя ее к сердцу Человека-Левиафана, то есть в государственное казначейство. Таким образом, металл становится «условием жизни»: государство действительно может его выплавлять или пускать в обращение. В любом случае авторитет государства определяет его курс; будучи распределен по различным отраслям (в форме пенсий, жалованья или вознаграждения за услуги, купленные государством), он стимулирует во втором цикле, теперь уже артериальном, обмены, а также промышленное и сельскохозяйственное производство. Циркуляция, таким образом, становится одной из основных категорий анализа. Но перенесение сюда этой физиологической модели стало возможным лишь благодаря более глубокому раскрытию общего — для денег и знаков, для богатств и пред-

---

[1] Scipion de Grammon. Le Denier royal, p. 116—119.
[2] Horneck. Oesterreich über alles, wenn es will, 1684, p. 8, 188.
[3] См.: Davanzatti. Leçon sur la monnaie (цит. по: J.-Y. Le Branchu. Op. cit., t. II, 230).
[4] Th. Hobbes. Leviathan, ed. 1904, Cambridge, p. 79—180.

ставлений — пространства. Столь привычная для нашего Запада метафора, уподобляющая город телу, обрела в XVII веке свою воображаемую силу лишь на основе гораздо более радикальных археологических необходимостей.

В ходе меркантилистской практики область богатств складывается таким же образом, как и область представлений. Мы видели, что представления обладали способностью представлять себя исходя из самих себя: открывать в самих себе пространство, в котором они анализировались, и образовывать вместе с их собственными элементами заместители, позволяющие устанавливать одновременно систему знаков и таблицу тождеств и различий. Тем же самым образом богатства обладают способностью обмениваться, анализироваться в таких частях, которые обеспечивают отношения равенства или неравенства, взаимно означать друг друга посредством таких вполне пригодных для сравнения элементов богатств, какими являются драгоценные металлы. Как весь мир представления покрывается представлениями второго порядка, которые их представляют, причем в непрерываемой цепи, так все богатства мира соотносятся друг с другом в той мере, в какой они участвуют в системе обмена. Между двумя представлениями нет автономного акта обозначения, но только простая и неопределенная возможность обмена. Какими бы ни были его установления и экономические последствия, меркантилизм, если его исследовать на уровне *эпистемы,* представляется постепенным, длительным усилием включить размышление о ценах и деньгах в прямую цепь анализа представлений. Он породил область «богатств», связанную с областью, которая в ту же эпоху открылась перед естественной историей, а также и с той, которая тогда же развернулась и перед всеобщей грамматикой. Но в то время как в этих двух последних случаях перелом произошел внезапно (определенный способ бытия языка вдруг возникает в «Грамматике Пор-Рояля», определенный способ бытия природных существ обнаруживается почти сразу у Джонстона и Турнефора), то здесь, напротив, способ бытия денег и богатства, будучи целиком и полностью связанным с некоей *практикой* (praxis), с некоей институциональной структурой, обладал гораздо более высоким коэффициентом исторической вязкости. Природные существа и язык не нуждались в эквиваленте длительной меркантилистской деятельности для того, чтобы войти в область представления, подчиниться его законам, получить от него свои знаки и свои принципы построения.

4. ЗАЛОГ И ЦЕНА

Как хорошо известно, классическая теория денег и цен была выработана в ходе самой исторической практики. Это прежде всего великий кризис денежных знаков, который доста-

точно рано разразился в Европе в XVII веке. Нужно ли усматривать первое его осознание, еще замаскированное и неакцентированное, в том утверждении Кольбера, что в Европе масса металла постоянна и что американскими пополнениями можно пренебречь? Во всяком случае, к концу столетия на опыте убеждаются, что драгоценный металл для чеканки монет встречается очень редко: упадок торговли, падение цен, трудности при выплате долгов, рент, налогов, обесценение земли. Вот чем объясняется и длинная череда девальваций, имевших место во Франции в течение первых пятнадцати лет XVIII столетия и увеличивших количество обращающихся денег; это и все одиннадцать «сокращений» (ревальваций), проведенных между 1 декабря 1713 года и 1 сентября 1715 года и предназначенных — эти надежды не сбылись — вернуть в обращение спрятанный металл; и целый ряд мер, понизивших процентную ставку рент и урезавших их номинальный капитал; и появление в 1701 году ассигнаций, вскоре замещенных государственными облигациями. Наряду с многими другими последствиями афера Лоу давала возможность вернуть драгоценные металлы в обращение, повысить цены, произвести переоценку земли, оживить торговлю. Январский и майский указы 1726 года устанавливают стабильные для всего XVIII века металлические деньги: в соответствии с ними чеканится луидор, который равняется вплоть до Революции двадцати четырем турским ливрам.

В этих событиях, в их теоретическом контексте, в дискуссиях, которые они вызывали, привыкли видеть борьбу сторонников концепции денег как знака с приверженцами концепции денег как товара. С одной стороны, это Лоу, а с ним, конечно, и Террасон[1], Дюто[2], Монтескье[3], шевалье де Жокур[4]; с другой же стороны — Пари-Дюверне[5], канцлер д'Агессо[6], Кондильяк, Дестю де Траси, причем между двумя группами, как бы в промежуточной позиции, надо было бы поставить Мелона[7] и Гралена[8]. Конечно, интересно было бы сделать точный обзор всех мнений и выявить их распределение по различным социальным группам. Но, обращаясь за ответом к знанию, сделавшему возможными все эти точки зрения сразу, нельзя не заметить, что это противопоставление является поверхностным. И если оно все же необходимо, то лишь на основании рассмотрения единой

---

[1] Terrasson. Trois lettres sur le nouveau système de finances, Paris, 1720.

[2] Dutot. Réflexions sur le commerce et les finances, Paris, 1738.

[3] Montesquieu. L'Esprit des lois, liv. XXII, ch. II.

[4] Статья «Деньги» в «Энциклопедии».

[5] Paris-Duverney. Examen des réflexions politiques sur les finances, La Haye, 1740.

[6] D'Aguesseau. Considérations sur monnaie, 1718 (Œuvres, Paris, 1777, t. X).

[7] Melon. Essai politique sur le commerce, Paris, 1734.

[8] Graslin. Essai analytique sur les richesses, Londres, 1767.

диспозиции, определяющей, в решающем пункте вилку неизбежного выбора. Эта единая диспозиция определяет деньги в качестве залога. Такое определение содержится у Локка и несколько раньше его у Вогана [1]; затем у Мелона: «золото и серебро, с общего согласия, представляют собой залог, эквивалент или общую меру всего, что употребляется людьми» [2], у Дюто: «богатства на основе доверия или мнения являются лишь представительными богатствами, как золото, серебро, бронза, медь» [3], у Форбонне: «важный момент» в богатствах на основе соглашения «состоит в той уверенности, с которой собственники денег и продуктов обменивают их, когда того захотят... на основе, установленной обычаем» [4]. Сказать, что деньги являются залогом,— это значит, что они являются всего лишь жетоном, полученным на основе общего согласия, следовательно, чистой фикцией; но это означает также, что они в точности стоят то, за что их дали, так как они могут в свою очередь быть обменены на то же самое количество товара или его эквивалента. Деньги всегда могут доставить в руки их владельца то, что было только что обменено на них, совершенно так же, как в представлении знак должен быть способен доставить мышлению то, что он представляет. Деньги — это надежная память, представление, которое удваивается, отсроченный обмен. Как говорит Ле Трон, торговля, использующая деньги, является усовершенствованием в той самой мере, в какой она является «несовершенной торговлей» [5], актом, которому временно не хватает того, что его компенсирует, полуоперацией, обещающей и ожидающей обратного обмена, посредством которого залог вернулся бы в свое действительное содержание.

Но как денежный залог может дать такую уверенность? Каким образом он может избежать дилеммы знака без значения или товара, аналогичного всем остальным? С точки зрения классического анализа денег именно здесь возникает спорный вопрос, разделивший сторонников и противников Лоу. На самом деле можно допустить, что закладывание денег обеспечивается товарной стоимостью материала, из которого они изготовлены, или, напротив, другим посторонним товаром, который, однако, был бы связан с заложенными деньгами коллективным соглашением или волей государства. Лоу выбирает вто-

[1] Vaughan. A discourse of coin and coinage, London, 1675, p. 1. Locke. Considérations of the lowering of interests (Works, London, 1801, t. V, p. 21—23).

[2] Melon. Essai politique sur le commerce (цит. по: Daire. Économistes et finaciers du XVIII[e] siècle, p. 761).

[3] Dutot. Réflexions sur le commerce et les finances (ibid., p. 905—906).

[4] Véron de Fortbonnais. Éléments de commerce, t. II, p. 91. См. также: Recherches et considérations sur les richesses de la France, II, p. 582.

[5] Le Trosne. De l'intérêt social (цит. по: Daire. Physiocrates, p. 908).

рое решение по причине редкости металла и колебаний его товарной стоимости. Он считает, что можно заставить обращаться бумажные деньги, которые обеспечивались бы недвижимостью: таким образом, речь идет лишь об эмиссии «закладных билетов на землю, которые должны погашаться годичными выплатами... эти билеты обращаются как серебряные деньги по той стоимости, на которую они указывают»[1]. Известно, что Лоу вынужден был отказаться от этого метода в ходе своей французской аферы и обеспечивать заклад денег торговой компанией. Неудача предприятия ни в чем не подорвала теорию денег как залога, которая сделала это предприятие возможным, но которая в равной мере обусловливала возможность любой трактовки денег, даже противоположной концепциям Лоу. И когда в 1726 году устанавливается стабильная металлическая денежная система, то залог испрашивается у самого вещества денег. Товарная стоимость металла, который представлен деньгами, обеспечивает способность денег к обмену. Тюрго критиковал Лоу за то, что тот верил, что «деньги являются лишь богатством знака, доверие к которому основано на печати государя. Эта печать служит здесь лишь для того, чтобы удостоверить вес и пробу денег. Следовательно, в качестве товара деньги являются не знаком, но общей мерой других товаров... Цену золоту придает его редкость, и вовсе не плохо то, чтобы оно использовалось в одно и то же время и как товар, и как мера — оба этих использования поддерживают его цену»[2]. Лоу вместе со своими сторонниками не противостоит своему веку как гениальный — или неосторожный — предшественник бумажных денег. Как и его противники, он определяет деньги как залог. Однако он считает, что они будут лучше обеспечены (одновременно более полно и более стабильно) посторонним по отношению к самому веществу денег товаром; его противники, напротив, считают, что они будут лучше обеспечены (более надежным и менее подверженным спекуляциям) металлом, представляющим собой материальную действительность денег. Расхождение Лоу с его критиками касается лишь дистанции между тем, что заложено, и тем, что взято под залог. В одном случае деньги, освобожденные в самих себе от всякой товарной стоимости, но обеспеченные внешней стоимостью, являются тем, «посредством чего» обменивают товары[3], а в другом случае деньги, неся в самих себе цену, являются и этим «посредством чего», и этим «ради чего» обменивают богатства. Но как в одном, так и в другом случае деньги позволяют установить цену вещей благодаря определенному отношению

[1] Law. Considérations sur le numéraire (цит. по: Daire. Économistes et financiers du XVIII siècle, p. 519).

[2] Turgo. Seconde lettre à l'abbé de Cice. 1749 (Œuvres, éd. Schelle, t. I, p. 146—147).

[3] Law. Considérations sur le numéraire, p. 472 и сл.

пропорции между богатствами и определенной способностью заставить их *обращаться.*

В качестве залога деньги обозначают определенное (настоящее или нет) богатство: они устанавливают для него цену. Однако отношение между деньгами и товарами, а следовательно, система цен изменяется, как только в какой-то момент изменяется также количество денег или товаров. Если деньги находятся в малом количестве по отношению к ценностям, то они будут иметь бо́льшую стоимость и цены станут низкими; если же их количество возрастает настолько, что они образуют избыток по отношению к богатствам, то они будут иметь небольшую стоимость и цены станут высокими. Способность денег к представлению и анализу богатств изменяется, с одной стороны, вместе с количеством звонкой монеты и, с другой, вместе с количеством богатств: она была бы постоянной, если бы эти два количества были неизменны или изменялись вместе в одной и той же пропорции.

«Количественный закон» не был «выдуман» Локком. Уже в XVI веке Боден и Давандзатти хорошо знали, что увеличение в обращении масс металла поднимало цены товаров; но этот механизм казался связанным с действительным обесценением металла. К концу XVII века этот же самый механизм определил, исходя из связанной с представлением богатств функции денег, «количество денег, соотносимое со всей торговлей». Преобладание металла — и сразу же каждый существующий в мире товар сможет располагать немного большим количеством представленных элементов; преобладание товаров — и каждая металлическая денежная единица будет обеспечена немного больше. Достаточно взять какой-нибудь продукт в качестве стабильной системы отсчета, и тогда явление изменения выступит с полной ясностью. «Если мы примем,— говорит Локк,— зерно в качестве фиксированной меры, то мы обнаружим, что стоимость серебра претерпела те же изменения, что и другие товары... Причина этого понятна. Со времени открытия Вест-Индии количество серебра по сравнению с прежним выросло в десять раз; оно сто́ит также в 9—10 раз меньше, то есть нужно отдать в 10 раз больше серебра, чем отдавали 200 лет назад, чтобы купить то же самое количество товаров»[1]. Упоминаемое здесь снижение стоимости металла не затрагивает присущего ему качества быть драгоценным, но касается его общей способности к представлению богатств. Деньги и богатства нужно рассматривать как две сопряженные массы, которые с необходимостью согласуются между собой: «Как сумма одного относится к сумме другого, так часть одного будет относиться к части другого... Если бы имелся какой-нибудь товар, делимый, как золото, то половина этого товара от-

---

[1] Locke. Considerations of lowering of interests, p. 73.

вечала бы половине всей суммы с другой стороны»[1]. Если предположить, что на свете имеется всего лишь один товар, то все золото земли должно быть в наличии, чтобы его представить; и наоборот, если бы люди обладали лишь одной монетой, то все богатства, производимые природой или руками человека, должны были бы участвовать в покрытии ее стоимости. Согласно этой предельной ситуации, если приток серебра возрастает, а продукты остаются в том же количестве, то «стоимость каждой монеты соответственно уменьшается». Напротив, «если промышленность, ремесла и науки вводят в обращение новые предметы... то нужно будет приспособить к выражению новой стоимости этих новых изделий часть знаков, представляющих стоимость; причем эта часть уменьшится в своем относительном количестве настолько, насколько возрастет ее представленная стоимость, чтобы представлять теперь больше стоимостей, причем ее функцией является представление их всех в тех пропорциях, которые им соответствуют»[2].

Следовательно, нет справедливой цены: ничто в каком-либо товаре не указывает посредством какого-то его внутреннего признака на то количество денег, которое нужно было бы за него заплатить. Дешевизна не более и не менее точна, чем дороговизна. Тем не менее существуют правила удобства, позволяющие установить количество денег, посредством которых желательно представлять богатства. В крайнем случае каждая доступная обмену вещь должна иметь свой эквивалент — «свое обозначение» — в деньгах, что было бы лишено неудобства в том случае, когда используемые деньги были бы бумажными (их изготовляли бы или уничтожали, в зависимости от потребностей обращения), но что было бы затруднительно или даже невозможно, если деньги изготовляются из металла. Итак, одна и та же денежная единица, обращаясь, способна представлять множество вещей. Когда она переходит в другие руки, то она является то платой за вещь ее хозяину, то заработком рабочего, то оплатой купленного на рынке или у фермера продукта, то рентой, выплачиваемой собственнику. С течением времени и сменой людей одна и та же масса металла может представлять много эквивалентных вещей (вещь, труд, меру зерна, часть дохода), как имя нарицательное может представлять много вещей или как таксономический признак может представлять множество особей, видов, родов и т. д. Но как признак охватывает тем более широкую общность, чем более простым он становится, так и деньги представляют тем больше богатств, чем быстрее они обращаются. Распространение признака определяется числом группируемых им видов (следовательно, пространством, занимаемым им в таблице);

---

1 Montesquieu. L'Esprit des lois, liv. XXII, ch. VII.
2 Graslin. Essai analytique sur les richesses, p. 54—55.

скорость обращения — числом рук, через которые проходят деньги в течение времени, нужного для возвращения денег к их исходному пункту (поэтому выбирают как исходный эталон оплату продуктов сельского хозяйства, так как здесь мы имеем совершенно определенные годовые циклы). Итак, мы видим, что таксономическому распространению признака в одновременном пространстве таблицы соответствует скорость денежного обращения в течение определенного времени.

Эта скорость имеет два предела: бесконечно большая скорость, которая была бы скоростью непосредственного обмена, где деньги не играли бы никакой роли, и бесконечно малая скорость, когда каждый элемент богатства имел бы своего денежного дублера. Между этими двумя крайностями находятся различные скорости, которым отвечают количества денег, делающие их возможными. Итак, циклы обращения управляются ежегодными доходами от урожаев; следовательно, исходя из них, можно, учитывая при этом число людей, живущих в государстве, определить необходимое и достаточное количество денег, которые прошли бы через все руки и представили по крайней мере пропитание каждого. Теперь нам ясно, как в XVIII веке связывались между собой анализы обращения, отталкивающиеся от сельскохозяйственных доходов, проблема роста народонаселения и вычисление оптимального количества денежных знаков. Тройной вопрос, который задается при этом в нормативной форме: так как проблема состоит не в знании того, посредством каких механизмов деньги обращаются или застаиваются, как они расходуются или накопляются (такие вопросы возможны лишь в экономии, ставящей проблемы производства и капитала), но в том, какое количество денег необходимо для того, чтобы в данной стране обращение совершалось достаточно быстро, проходя через достаточно большое число рук.

Таким образом, цены не будут «точными» по природе, но будут точно приспособленными: части денежной массы будет анализировать богатство согласно расчленению, которое не будет ни слишком слабым, ни слишком жестким. «Таблица» будет хорошо построенной.

Эта оптимальная пропорция зависит от того, рассматривается ли изолированная страна или система ее внешней торговли. Если предположить такое государство, которое было бы способно жить на свои средства, то обнаруживается, что количество денег, необходимых для обращения, зависит от многих переменных: количества товаров, вступающих в систему обменов; части этих товаров, которая, не будучи ни распроданной, ни купленной в системе обмена, должна быть в некоторый момент своего движения представленной посредством денег; количества металла, на который могут замещаться бумаги; наконец, ритма, в котором должны осуществляться выплаты: не-

безразлично, как это замечает Кантильон[1], оплачиваются ли рабочие в конце недели или дня, выплачиваются ли ренты в конце года или раньше, как принято, в конце каждого квартала. Когда значение этих четырех переменных определено для данной страны, то можно определить и оптимальное количество металлических денег. Чтобы произвести такое вычисление, Кантильон исходит из продукции земли, которая служит источником богатств непосредственно или опосредованно. Эта продукция подразделяется на три вида ренты в руках фермера: рента, выплачиваемая собственнику; рента, расходуемая на содержание работников и лошадей; наконец, «третья рента, которая должна у него сохраниться в качестве прибыли от его дела»[2]. Итак, только первая рента и примерно половина третьей должны быть обращены в деньги, другие же могут расходоваться в форме прямых обменов. Учитывая, что половина населения проживает в городах и имеет траты на содержание дома более высокие, чем крестьяне, мы обнаруживаем, что обращающаяся масса денег должна была бы быть равной почти $^2/_3$ исходной продукции, если бы все выплаты делались один раз в год. Но в действительности поземельная рента выплачивается каждый квартал, поэтому достаточно количества денег, эквивалентного $^1/_6$ продукции. Более того, немало выплат производится в течение дня или недели; следовательно, количество требуемых денег равняется примерно девятой части продукции, то есть $^1/_3$ от ренты, выплачиваемой собственникам[3].

Однако этот расчет верен лишь при том условии, что нация находится в изоляции. Но большинство государств поддерживают с другими государствами торговые сношения, в рамках которых единственными средствами расчета являются обмен, металл, оцениваемый согласно его весу (а не денежные знаки с их номинальной стоимостью), и иногда банковские чеки. В этом случае также можно вычислить относительное количество денег, желательное для пуска его в обращение: во всяком случае, эта оценка должна соотноситься не с земледельческим продуктом, а с отношением заработков и цен с заработками и ценами в зарубежных странах. Действительно, в стране, в которой цены относительно невысоки (по причине незначительного количества денег), деньги из-за границы поступают благодаря бо́льшим покупательным возможностям: количество металла возрастает. Государство, как говорится, становится «богатым и сильным», оно может содержать армию и флот, добиваться побед, еще более обогащаясь. Количество обращающихся денег увеличивается, благодаря чему цены растут, позволяя

---

[1] Cantillon. Essai sur la nature du commerce en générale, éd. 1952, p. 73.

[2] Id., ibid., p. 68—69.

[3] Id., ibid., p. 69—73. Петти давал близкую к $^1/_{10}$ долю (Anatomie poltique de l'Irlande).

некоторым совершать покупки за границей, где цены низкие; мало-помалу металл исчезает и государство снова становится бедным. Таков цикл, описанный Кантильоном; его определение он дает во всеобщем принципе: «Слишком большой избыток денег, образующийся, пока он поддерживает могущество государств, незаметным и естественным образом отбрасывает их в бедность» [1].

Конечно, этих колебаний нельзя было бы избежать, если бы в порядке вещей не существовала противоположная тенденция, неуклонно усиливающая нищету уже бедных наций и, напротив, способствующая росту благополучия богатых государств. Это связано с тем, что перемещение населения происходит в направлении, противоположном движению денег: если деньги движутся из процветающих государств в регионы с низкими ценами, то люди, прельщаясь высокими заработками, движутся в те страны, которые располагают избытком денег. Таким образом, в бедных странах наблюдается тенденция к сокращению народонаселения, что, нанося ущерб сельскому хозяйству и промышленности, увеличивает их бедность. В богатых же странах, напротив, приток рабочих рук позволяет осваивать новые богатства, сбыт которых растет вместе с ростом количества обращающегося металла [2]. Следовательно, задачей политики является гармонизация этих противоположных движений населения и денег. Число жителей должно медленно, но непрерывно возрастать для того, чтобы мануфактуры всегда находили избыток рабочей силы; при этом заработки и цены не будут возрастать более быстро, чем богатства, что будет благоприятствовать торговому балансу: в этом основа доктрин популистов [3]. Однако, с другой стороны, нужно, чтобы количество денег также всегда понемногу возрастало; это единственное средство для того, чтобы продукты сельского хозяйства и промышленности находили хороший сбыт, чтобы заработки были достаточными, чтобы население не нищенствовало посреди производимых их богатств; этим определяются все меры по развитию внешней торговли и поддержке положительного торгового баланса.

Таким образом, не какое-либо принятое законодательство обеспечивает равновесие и препятствует глубоким колебаниям между богатством и бедностью, а естественное и скоординированное сочетание этих двух движений. Государство процветает не тогда, когда денег много или цены высоки, но когда денежная масса находится в стадии роста — что нужно всегда сохранять,— позволяя стабилизировать заработки без возраста-

---

[1] Cantillon. Loc. cit., p. 76.

[2] Dutot. Réflexions sur le commerce et les finances, p. 862, 906.

[3] См.: Véron de Fortbonnais. Éléments du commerce, t. I, p. 45 и особенно: Tucker. Questions importantes sur le commerce (Œuvres, I, p. 335).

ния цен; тогда население непрерывно растет, его труд все время производит больше продуктов, и последовательное возрастание денежной массы, которая распределяется (согласно закону представительства) среди немногочисленных богатств, не приводит к возрастанию цен по отношению к ценам за рубежом. Отношение «между возрастанием количества золота и повышением цен» таково, что только «возрастание количества золота и денег является благоприятным для промышленности. Нация, денежная масса которой находится в стадии сокращения, является в момент, когда производится сравнение, более слабой и более бедной, чем другая нация, которая не обладает бо́льшим количеством денег, но денежная масса которой находится в стадии роста»[1]. Это объясняет упадок испанского могущества: действительно, освоение рудников существенно увеличило денежную массу, а следовательно, и цены, но промышленность, сельское хозяйство и население не успели развиться в соответствующей пропорции. Было неизбежно, что американское золото, распространяясь в Европе, скупая продукты, вызывая рост мануфактурного производства, обогащая фермы, оставило Испанию более бедной, чем она когда-либо была. Напротив, Англия, если она и привлекала к себе металл, то всегда делала это с пользой для труда, а не ради одной лишь роскоши своих подданных, то есть для того, чтобы, до всякого роста цен, росло число ее рабочих и количество производимых ею продуктов[2].

Значение такого рода анализов состоит в том, что они вводят понятие прогресса в порядок человеческой деятельности. Но их значение еще в большей степени обусловливается тем, что они связывают игру знаков и представлений с временны́м показателем, определяющим условие возможности прогресса, показателем, отсутствующим в любой другой сфере теории порядка. Действительно, деньги, как они понимаются в классическом мышлении, не могут представлять богатства без того, чтобы эта их способность не изменялась изнутри со временем — будь то увеличение способности денег представлять богатства в ходе какого-то спонтанного цикла, будь то поддержание этой способности в ходе продуманных политических мероприятий. В плане естественной истории *признаки* (пучки тождеств, избранные для представления и различения множества видов или родов) размещались внутри непрерывного пространства природы, расчленяемого ими в таксономической таблице; время входило только лишь извне с тем, чтобы нарушить непрерывность мельчайших различий и рассеять их по изолированным географическим ареалам. Здесь же, напротив, время принадлежит

---

[1] Hume. De la circulation monétaire (Œuvres économiques, p. 29—30).

[2] Верон де Форбонне дает восемь основных правил английской торговли (Véron de Fortbonnais. Éléments du commerce, t. I, p. 51—52).

к внутреннему порядку представлений, составляя с ним единое целое. Оно сопровождает и непрерывно изменяет способность богатств представлять и анализировать самих себя в денежной системе. Поэтому, где естественная история открывала участки тождеств, разделенные различиями, там анализ богатств открывает «дифференциалы» — тенденции к увеличению и уменьшению.

Эта функция времени в богатстве должна была появиться с того самого момента (в конце XVII века), когда деньги определялись как залог и смешивались с кредитом: в этот период длительность доверенности, скорость ее оплаты, число рук, через которые она проходила в течение данного времени, не могли не стать характерными переменными ее способности к представлению денег. Но все это — лишь следствие формы рефлексии, размещавшей денежный знак по отношению к богатству в позиции *представления* в полном смысле этого слова. Следовательно, одна и та же археологическая сетка служит в анализе богатств основой теории *денег-представления*, а в естественной истории — теории *признака-представления*. Признак обозначает существа, располагая их в порядке их соседствования друг с другом; цена, выраженная в деньгах, обозначает богатства, однако в ходе их увеличения или уменьшения.

5. ОБРАЗОВАНИЕ СТОИМОСТИ

Теория денег и торговли отвечает на вопрос, как в ходе обменов цены могут характеризовать вещи, как в сфере богатств деньги могут устанавливать систему знаков и обозначения? Теория стоимости, обследуя как бы в глубине и по вертикали горизонтальную плоскость бесконечных обменов, отвечает на вопрос, который пересекается с вопросом о том, почему есть такие вещи, которые люди стремятся обменять, почему одни сто́ят больше, чем другие, почему некоторые из них, будучи бесполезными, обладают высокой стоимостью, в то время как другие, будучи необходимыми, не стоят ничего? Таким образом, речь идет уже не о познании механизма, согласно которому богатства могут представляться среди себе подобных (посредством того универсально представленного богатства, каким является драгоценный металл), а о выяснении того, почему объекты желания и потребности должны быть представлены, каким образом определяется стоимость вещи и почему можно утверждать, что она сто́ит столько-то или столько.

Для классического мышления «сто́ить» означает прежде всего сто́ить что-то, быть в состоянии замещать это «что-то» в процессе обмена. Деньги были изобретены, цены устанавливаются и изменяются лишь в той мере, в какой существует этот обмен. Но обмен только по видимости является простым фено-

меном. Действительно, обмен совершается лишь при условии, что каждый из двух партнеров признает стоимость того, чем владеет другой. Следовательно, с одной стороны, эти способные к обмену вещи вместе с присущими им стоимостями должны существовать сначала в руках каждого для того, чтобы, наконец, осуществилась их двойная уступка и двойное приобретение. Но, с другой стороны, то, что каждый ест и пьет, то, в чем он нуждается для поддержания своей жизни, не имеет стоимости постольку, поскольку он этого не уступает; подобно этому лишено стоимости и то, в чем каждый не испытывает нужды постольку, поскольку он не пользуется этой вещью, чтобы приобрести другую, в которой он нуждается. Иначе говоря, для того чтобы одна вещь могла представлять другую в обмене, необходимо, чтобы они предварительно обладали стоимостью; но тем не менее стоимость существует лишь внутри представления (действительного или возможного), то есть внутри обмена или способности к обмену. Отсюда следуют две возможные интерпретации: одна рассматривает стоимость в самом акте обмена в точке пересечения отданного и полученного, а другая считает ее предшествующей обмену в качестве его первого условия. Первая интерпретация соответствует тому анализу, который размещает и замыкает всю сущность языка внутри предложения; вторая — анализу, который эту же самую сущность языка находит в первичных обозначениях — в языке действия или языке корней. Действительно, в первом случае язык оказывается возможным в обеспечиваемом глаголом определении, то есть гарантируется таким элементом языка, который, скрываясь за всеми словами, соотносит их между собой; глагол, полагая все слова языка возможными, исходя из их пропозициональной связи, соответствует обмену, полагающему в качестве изначального акта стоимость обмениваемых вещей и цену, за которую их уступают. В другой форме анализа язык рассматривается укорененным вне его самого, как бы в природе или в сходствах вещей; причем корень, первый крик, порождающий слова даже до рождения самого языка, соответствует непосредственному образованию стоимости до обмена и взаимных действий потребности.

Но для грамматики эти две формы анализа — исходящего либо из предложения, либо из корней — являются совершенно различными, потому что грамматика имеет дело с языком, то есть с системой представлений, предназначенной одновременно и обозначать, и выносить суждение, или же имеющей отношение сразу и к объекту, и к истине. В сфере экономики этого различия не существует, так как для желания отношение к его объекту и утверждение, что он является желательным, представляют собой совершенно одно и то же; обозначать — значит уже устанавливать связь. Таким образом, там, где грамматика располагала двумя отделенными, но пригнанными друг

к другу теоретическими сегментами, образуя прежде всего анализ предложения (или суждения), потом анализ обозначения (жеста или корня), там экономия знает лишь один-единственный теоретический сегмент, который, однако, дает возможность осуществлять две противоположные интерпретации. Одна интерпретация анализирует стоимость, исходя из обмена объектов потребности — *полезных объектов;* другая — исходя из образования и возникновения объектов, обмен которыми определит затем стоимость, то есть исходя из неисчерпаемости природы. Как считают, эти две интерпретации разделяет известный нам спорный вопрос: он разделяет то, что называют «психологической теорией» Кондильяка, Галиани, Гралена, и теорию физиократов (Кенэ с его школой). Движение физиократов, несомненно, не имеет того значения, которое ему было приписано экономистами в начале XIX века, когда они усматривали в нем формирование основ политической экономии, но было бы столь же ошибочным приписывать эту роль, как это делали маргиналисты, «психологической школе». Между этими двумя способами анализа нет никаких других различий, кроме различия в исходной точке и направлении, выбранный для охвата в обоих случаях одной и той же сети необходимых связей.

Согласно физиократам, возможность обмена необходима для того, чтобы имелись стоимости и богатства: то есть необходимо иметь в своем распоряжении излишек продуктов, в которых нуждается другой. Плод, который я хочу съесть, который я срываю и ем, это *благо,* предоставленное мне природой; *богатство* будет иметься лишь в том случае, если плодов на моем дереве достаточного много, чтобы превысить возможности моего аппетита. К тому же необходимо, чтобы другой испытывал голод и просил плоды у меня. «Воздух, которым мы дышим,— говорит Кенэ,— воду, которую мы черпаем в реке, и все другие блага и богатства, находящиеся в изобилии и предоставленные всем людям, исключены из торговых отношений: это блага, но не богатства» [1]. Обмену предшествует лишь та — изобильная или редкая — реальность, которую доставляет природа; лишь запрос одного и отказ другого в силах вызвать появление стоимостей. Итак, цель обменов состоит в распределении излишков таким образом, чтобы они распределялись среди тех, кто испытывает нужду. Следовательно, они являются «богатствами» лишь временно, пока, присутствуя у одних и отсутствуя у других, они начинают и проходят путь, который, приводя их к потребителям, восстанавливает их изначальную природу благ. «Цель обмена,— говорит Мерсье де Ла Ривьер,— есть пользование, потребление, так что торговлю можно в це-

---

[1] Quesnay. Article “Hommes” (цит. по: Daire. Les Physiocrates, p. 42).

лом определить как обмен полезных вещей, приводящий к их распределению среди их потребителей»[1]. Таким образом, это образование стоимости посредством торговли[2] не может происходить без изъятия благ: действительно, торговля перемещает вещи, включает издержки перевозки, хранения, преобразования, продажи[3]; короче говоря, нужно затратить определенное количество *благ* для того, чтобы сами *блага* были превращены в *богатства*. Только лишь та торговля, которая не стоила бы ничего, была бы чистым и простым обменом; блага являются богатствами и стоимостями здесь лишь в мгновенном акте, в момент обмена: «Если бы обмен мог совершаться непосредственно и без издержек, то не было бы ничего более благоприятного для обоих партнеров; сильно ошибаются, когда принимают за саму торговлю промежуточные операции, обслуживающие торговлю»[4]. Физиократы признают лишь вещественную реальность благ; таким образом, образование в обмене стоимости становится дорогостоящим процессом и приводит к уменьшению существующих благ. Образовать стоимость, следовательно, не означает удовлетворить самые многочисленные потребности, а означает пожертвовать одними благами ради их обмена на другие. Стоимости образуют отрицательный момент благ.

Но откуда проистекает возможность образования стоимости? Каков источник этого излишка, позволяющего благам превращаться в богатства, не поглощаясь и не исчезая при этом в ходе последовательных обменов и обращения? Как случается то, что издержки этого беспрестанного образования стоимости не истощают благ, имеющихся в распоряжении людей?

Может ли торговля найти в себе самой это необходимое дополнение? Конечно, нет, так как предполагается обмен стоимости на стоимость согласно максимально возможному равенству. «Чтобы много получить, надо много отдать, и чтобы много отдать, нужно много получить. Вот все искусство торговли. По своей природе торговля заставляет обменивать множество вещей лишь равной стоимости»[5]. Естественно, что товар, прибывая на отдаленный рынок, может обмениваться по более высокой цене, чем та, по которой он обменивался у себя, но это возрастание отвечает действительным издержкам его пере-

---

[1] Mercier de la Rivière. L'Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques (цит. по: Daire. Les Physiocrates, p. 709).

[2] «Рассматриваемые как реализуемые в торговле богатства — зерно, железо, купорос, алмаз — в равной мере являются богатствами, стоимость которых заключается лишь в цене» (Quesnay. Art. "Hommes", loc. cit., p. 138).

[3] Dupont de Nemours. Réponse demandée, p. 16.

[4] Saint-Péravy. Journal d'agriculture, déc. 1765.

[5] Id., ibid.

возки; если он ничего не теряет вследствие этого, то это означает, что остающийся на месте товар, на который он был обменен, потерял эти издержки перевозки в своей собственной цене. Как бы ни гоняли товары с одного конца света на другой, «издержки обмена» всегда вычитаются из обмениваемых благ. Этот излишек производится не торговлей: его существование необходимо, чтобы торговля была возможной.

Также и промышленность не может возместить издержки образования стоимости. Действительно, продукты мануфактур могут поступать в продажу согласно двум механизмам. Если цены являются свободными, конкуренция стремится понизить их так, что за исключением исходного сырья, они в точности соответствуют труду рабочего, преобразующего это сырье; согласно определению Кантильона, эта плата отвечает поддержанию жизни рабочего в течение того времени, когда он работает; конечно, нужно еще прибавить поддержание жизни и прибыли самого предпринимателя, но, как бы то ни было, возрастание стоимости благодаря мануфактуре представляет потребление тех, кого она оплачивает. Для изготовления богатств необходимо пожертвовать благами: «ремесленник столько же растрачивает на поддержание жизни, сколько он производит своим трудом» [1]. Если имеется монопольная цена, то рыночные цены могут значительно возрасти. Но это происходит не потому, что будто бы труд рабочих оплачивается лучше: конкуренция между ними удерживает их заработки на минимальном прожиточном уровне [2]. Что же касается прибылей предпринимателей, то верно, что монопольные цены увеличивают их в той мере, в какой возрастает стоимость продуктов, вынесенных на рынок. Но это возрастание есть не что иное, как пропорциональное уменьшение меновой стоимости других товаров: «все эти предприниматели делают состояния только потому, что другие состояния тратятся» [3]. Кажется, что промышленность увеличивает стоимости; действительно, она изымает из самого обмена цену поддержания жизни одного или многих. Стоимость образуется и возрастает благодаря не производству, а потреблению. Каким бы это потребление ни было, будь то потребление рабочего, обеспечивающего свое существование, предпринимателя, извлекающего прибыли, или бездельника, делающего покупки: «рост продажной стоимости, обусловленный бедным классом, является результатом расходов рабочего, но не его труда, так как расходы праздного, неработающего человека приводят в этом отношении к тому же самому результату» [4]. Стоимость возникает лишь там, где исчез-

---

[1] Maximes de gouvernement (цит. по: D a i r e, op. cit., p. 289).
[2] T u r g o t. Réflexions sur la formation des richesses, § 6.
[3] Maximes de gouvernement, op. cit., ibid.
[4] M i r a b e a u. Philosophie rurale, p. 56.

ли блага, причем труд функционирует как трата: он образует стоимость средств к существованию, которые он сам израсходовал.

Это верно и по отношению к самому сельскохозяйственному труду. Положение работника, который пашет, не отличается от положения ткача или транспортного рабочего; он лишь «одно из орудий труда или обработки»[1] — орудие, нуждающееся в средствах к существованию и изымающее их из продуктов земли. Как и во всех других случаях, оплата земледельческого труда имеет тенденцию в точности соответствовать этим средствам к существованию. Тем не менее имеется одна привилегия, но не экономическая, касающаяся системы обменов, а физическая, касающаяся производства благ: именно земля, когда она обрабатывается, доставляет какое-то количество средств к существованию, возможно намного превосходящее то, которое необходимо работнику. Как оплаченный труд, труд земледельца является в той же мере негативным и дорогостоящим, что и труд рабочих мануфактуры, но в качестве «физического обмена» с природой[2] он вызывает у нее безграничное плодородие. И если верно, что это изобильное плодородие оплачено заблаговременно ценой труда, семян, корма для животных, то хорошо известно, что впоследствии найдут колос там, где посеяли одно зерно; и стада «тучнеют каждый день даже во время их отдыха, чего нельзя сказать о рулоне шелка или шерсти, находящемся в магазине»[3]. Земледелие — это единственная область, в которой возрастание стоимости благодаря производству неэквивалентно расходам по содержанию производителя. Это обусловлено тем, что здесь, по правде говоря, имеется незримый производитель, не нуждающийся ни в какой оплате. Именно с ним земледелец сам, не ведая того, находится в связи; и в то время как работник столько же потребляет, сколько и производит, этот же самый труд благодаря достоинству его Сотворца производит все блага, из которых будет оплачиваться образование стоимостей: «земледелие — это мануфактура божественного происхождения, в которой производитель имеет в качестве компаньона Творца природы, самого Производителя всех благ и всех богатств»[4].

Понятно то теоретическое и практическое значение, которое придавалось физиократами земельной ренте, а не земледельческому труду. Ибо именно этот труд оплачивается потреблением, в то время как земельная рента представляет, или должна представлять, избыточный продукт: количество благ, доставляемое природой, превышает количество средств к суще-

---

[1] Id., Ibid., p. 8.
[2] Dupont de Nemours. Journal agricole, mai, 1766.
[3] Mirabeau. Philosophie rurale, p. 37.
[4] Id., ibid., p. 33.

ствованию, которые она обеспечивает работнику, и вознаграждение, которое она сама требует для непрерывного производства. Именно эта рента позволяет превращать блага в стоимости или в богатства. Она доставляет то, чем оплачиваются все другие работы и все потребления, которые ему соответствуют. Отсюда вытекают две основные заботы: дать в ее распоряжение значительное количество денег для того, чтобы она могла питать труд, торговлю, промышленность; наблюдать за тем, чтобы часть прибыли, которая должна вернуться к земле, позволив ей производить в дальнейшем, надежно сохранялась. Следовательно, экономическая и политическая программа физиократов со всей необходимостью предполагала рост сельскохозяйственных цен, но не заработков тех, кто обрабатывает землю; изымание всех налогов из самой земельной ренты; отмену монопольных цен и всех торговых привилегий (с тем, чтобы промышленность и торговля, контролируемые конкуренцией, строго поддерживали справедливую цену); значительное возвращение денег в земледелие для необходимого авансирования будущих урожаев.

Вся система обменов, все дорогостоящее образование стоимостей соотносится с этим неэквивалентным, радикальным и примитивным обменом, устанавливающимся между затратами собственника и щедростью природы. Только этот обмен является абсолютно прибыльным, и именно за счет этой чистой прибыли могут быть оплачены издержки, необходимые для каждого обмена, следовательно, для возникновения каждого элемента богатства. Было бы неправильно говорить, что природа спонтанно производит стоимости; но она является неиссякаемым источником благ, превращаемых обменом в стоимости не без расходов и не без потребления. Кенэ и его ученики анализируют богатства, исходя из того, что отдается в обмене, то есть из того излишка, который существует без всякой стоимости, но становится стоимостью, входя в круг замещений, где он должен оплачивать каждое из своих перемещений, каждое из своих превращений заработками, продуктами питания и средствами к существованию, короче говоря, частью этого излишка. Физиократы начинают свой анализ с самой вещи, обозначаемой в стоимости, но предшествующей системе богатств. Так поступают и грамматисты, когда они анализируют слова, исходя из корня, из непосредственного отношения, соединяющего звук и вещь, и из последовательных абстракций, посредством которых этот корень становится именем в языке.

6. ПОЛЕЗНОСТЬ

Анализ Кондильяка, Галиани, Гралена, Дестю де Траси соответствует грамматической теории предложения. В качестве

отправной точки он выбирает не то, что отдано, но то, что получено в обмене: та же самая вещь, по правде говоря, но рассматриваемая с точки зрения того, кто в ней нуждается, кто ее просит и кто согласен отказаться от того, чем он обладает, чтобы получить эту другую вещь, оцениваемую им как более полезную и с которой он связывает большую стоимость. Физиократы и их противники движутся фактически в рамках одного теоретического сегмента, но в противоположных направлениях; одни спрашивают, при каком условии и какой ценой благо может стать стоимостью в системе обменов, а другие — при каком условии суждение, связанное с оценкой, может превратиться в цену в той же самой системе обменов. Поэтому понятно, почему анализы физиократов зачастую так близки к исследованиям утилитаристов, иногда дополняя их; почему Кантильон понадобился одним из-за его теории тройного поземельного дохода и того значения, которое они придает земле, а другим — из-за его анализа оборотов и той роли, которую он приписывает деньгам [1]; почему Тюрго смог быть верным принципам физиократии в работе «Образование и распределение богатств» и был очень близок к Галиани в работе «Стоимость и деньги».

Предположим самую примитивную ситуацию обмена: одному человеку — у него есть только кукуруза или зерно, противостоит другой — у него есть только вино или дрова. Еще нет никакой установленной цены, никакой эквивалентности, никакой общей меры. Тем не менее если эти люди заготовили эти дрова, посеяли и собрали кукурузу или хлеб, то они определенным образом судили об этих вещах. Не имея возможности сравнивать их с чем бы-то ни было, они считали, что этот хлеб или эти дрова могли бы удовлетворить одну из их нужд — были бы полезными: «Сказать, что вещь представляет ценность, значит сказать, что она является таковой или что мы считаем ее годной для какого-то употребления. Стоимость вещей основывается, таким образом, на их полезности или, что то же самое, на употреблении, которое мы можем им дать» [2]. Это суждение образует то, что Тюрго называет «оценочной стоимостью» вещей [3], стоимостью, являющейся абсолютной, так как она касается каждого продукта в отдельности вне его сравнения с другими; тем не менее она является и относительной и изменчивой, изменяясь вместе с аппетитом, желаниями и потребностью людей.

Между тем совершаемый на основе этих первичных полезностей обмен не есть их простое сведение к общему знаменателю. Он в самом себе есть создатель полезности, поскольку он

[1] Cantillon. Essai sur le commerce en général, p. 68—69, 73.
[2] Condillac. Le Commerce et le gouvernement (Œuvres, t. IV, p. 10).
[3] Turgot. Valeur et monnaie (Œuvres complètes, éd. Schelle, III, p. 91—92).

предоставляет для оценки одного то, что до того времени представляло для другого лишь немного полезности. Тут возникают три возможности. Во-первых, «излишек каждого», как говорит Кондильяк[1],— то, что он не использовал или не рассчитывает немедленно использовать,— качественно и количественно соответствует потребностям другого: весь излишек владельца зерна в ситуации обмена оказывается полезным для владельца вина, и обратно. Начиная с этого момента то, что было бесполезным, становится полностью полезным благодаря созданию одновременно существующих и равных стоимостей с каждой стороны; то, что в оценке одного было ничем, становится чем-то положительным в оценке другого, а так как ситуация является симметричной, то созданные таким образом оценочные стоимости автоматически оказываются эквивалентными; полезность и цена полностью соответствуют друг другу; причем такое определение цены вполне совпадает с оценкой. Вовторых, излишек одного недостаточен для нужд другого, который будет воздерживаться от полной отдачи того, чем он обладает. Он будет сохранять часть своего продукта с тем, чтобы получить необходимое для его потребности дополнение у третьего лица. Эта изъятая из данного обмена часть, которую партнер стремится насколько возможно уменьшить, так как он нуждается во всем излишке первого, обусловливает цену: больше не обменивают излишек хлеба на излишек вина, но в результате пререканий дают столько-то мюидов[2] вина за столько-то сетье[3] зерна. Можно ли сказать, что тот, кто дает больше, теряет при обмене на стоимости продукта, которым он обладал? Нет, так как этот излишек для него лишен полезности или, во всяком случае, поскольку он согласился его обменять, он приписывает бо́льшую стоимость тому, что он получает, чем тому, что он отдает. Наконец, третья гипотеза предполагает, что ничто ни для кого не является абсолютно излишним, так как каждый из двух партнеров знает, что он может, рассчитывая на более или менее долгий срок, использовать полностью все то, чем он обладает: состояние *потребности* является всеобщим, и каждая часть собственности становится богатством. Поэтому оба партнера могут прекрасно обходиться без обмена; но каждый может в равной мере считать, что часть товара другого была бы ему более полезной, чем часть его собственного товара. Один и другой устанавливают — причем каждый для себя, следовательно, согласно особому расчету — минимальное неравенство: столько-то мер кукурузы, которой у меня нет, говорит один, будут стоить для меня немного больше,

---

[1] Condillac. Loc. cit., p. 28.

[2] Старинная мера емкости: один мюид составляет 268 литров. — *Прим. ред.*

[3] Старинная мера жидкостей и сыпучих тел, равная 0,466 литра. — *Прим. ред.*

8 Заказ № 12

чем столько-то мер моих дров. Такое-то количество дров, говорит другой, для меня будет стоить дороже, чем столько-то кукурузы. Эти два оценочных неравенства определяют для каждого относительную стоимость, которую он придает тому, чем он обладает, и тому, чего он не имеет. Для согласования этих двух неравенств нет другого средства, кроме установления между ними равенства двух отношений: обмен свершится, когда отношение кукурузы к дровам для одного станет равным отношению дров к кукурузе для другого. В то время как оценочная стоимость определяется одной игрой потребности и объекта — следовательно, только интересом каждого изолированного индивида,— в оценивающей стоимости, как она теперь появляется, «имеются два человека, которые сравнивают, и имеются четыре сравниваемых интереса; по два частных интереса каждого из двух договаривающихся партнеров прежде сравнивались между собой особо, и именно результаты, которые затем сравнивались вместе, образуют среднюю оценочную стоимость. Это равенство отношения позволяет, например, сказать, что четыре меры кукурузы и пять вязанок дров имеют равную обменную стоимость[1]. Однако это равенство не означает, что полезности обмениваются равными частями. Обмениваются неравенства, это значит, что две стороны — хотя каждый элемент сделки обладал действительно полезностью — получают больше стоимости, чем имели ее раньше. Вместо двух непосредственных полезностей обладают двумя другими, предназначенными удовлетворять потребности еще более обширные.

Такого рода анализы обнаруживают пересечение стоимости и обмена: обмена не происходило бы, если бы не существовало непосредственных стоимостей, то есть если бы в вещах не существовало «атрибута, являющегося для них случайным и зависящего единственно от потребностей человека, как действие зависит от своей причины»[2]. Но обмен в свою очередь создает стоимость, причем двумя способами. С одной стороны, он делает полезными вещи, которые без него обладали бы слабой полезностью или были бы лишены ее вовсе: что может стоить для голодных или раздетых людей бриллиант? Но достаточно, чтобы в мире существовали одна женщина, желающая нравиться, и торговля, способная доставить этот бриллиант в ее руки, чтобы камень стал «для его владельца, не нуждающегося в нем, косвенным богатством... Стоимость этого объекта оказывается для него меновой стоимостью»[3]; и он может доставлять себе пропитание, продавая то, что служит лишь для блеска: отсюда значение роскоши[4]; отсюда тот факт, что с точки

---

[1] Turgot. Valeur et monnaie (Œuvres, t. III, p. 91—93).
[2] Graslin. Essai analytique sur la richesse, p. 33.
[3] Id., ibid., p. 45.
[4] Hume. De la circulation monétaire (Œuvres économique p. 41).

зрения богатств нет различия между потребностью, удобством и украшением [1]. С другой стороны, обмен порождает новый тип стоимости, которая является «оценивающей»: между полезностями обмен организует взаимное отношение, которое дублирует отношение к простой потребности и прежде всего его изменяет: дело в том, что в плане оценки, следовательно, в плане сравнения каждой стоимости со всеми малейшее создание новой полезности уменьшает относительную стоимость уже имеющихся полезностей. Совокупность богатств не увеличивается, несмотря на появление новых объектов, способных удовлетворять потребности; любое производство порождает лишь «новый порядок стоимостей относительно массы богатств; при этом первые объекты потребности уменьшились бы в стоимости для того, чтобы дать место в массе богатств новой стоимости объектов удобства или украшения» [2]. Следовательно, обмен — это то, что увеличивает стоимости (порождая новые полезности, которые, по крайней мере косвенно, удовлетворяют потребности); но обмен — это также то, что уменьшает стоимости (одни по отношению к другим в оценке, которую дают каждой). Посредством обмена бесполезное становится полезным и — в той же самой пропорции — более полезное становится менее полезным. Такова конститутивная роль обмена в игре стоимости: он дает цену любой вещи и уменьшает цену каждой.

Мы видим, что теоретические основы у физиократов те же, что и у их противников. Совокупность их основных положений является общей для них: любое богатство рождается землей; стоимость вещей связана с обменом; деньги значимы в качестве представления обращающихся богатств; причем обращение должно быть по возможности простым и полным. Однако эти теоретические положения у физиократов и у «утилитаристов» располагаются в противоположном порядке, благодаря чему то, что для одних играет положительную роль, становится отрицательным для других. Кондильяк, Галиани, Грален исходят из обмена полезностей как из субъективного и позитивного основания всех стоимостей; все, что удовлетворяет потребность, имеет, следовательно, стоимость, и любое превращение или любая передача, позволяющая удовлетворить более многочисленные потребности, полагает возрастание стоимости: именно это возрастание позволяет оплачивать рабочих, давая им, изъятый из этого прироста, эквивалент их средств к существованию. Но все эти положительные элементы, конституирующие стоимость, опираются на определенное состояние потребности у людей,

---

[1] Грален под потребностью понимает «необходимость, полезность, вкус и украшение» (Essai analytique sur la richesse, p. 24).
[2] G r a s l i n. Op. cit., p. 36.

следовательно, на конечный характер плодородия природы. Для физиократов же тот же ряд должен быть пройден в обратном направлении: всякое превращение и любой труд на земле оплачиваются средствами к существованию работника; следовательно, они сказываются на уменьшении общей суммы благ; стоимость рождается лишь там, где имеется потребление. Таким образом, для появления стоимости необходимо, чтобы природа была наделена безграничным плодородием. Все то, что воспринимается позитивно и как бы выпукло в одной интерпретации, воспринимается негативно и затеняется в другой. «Утилитаристы» основывают на *сочленении* обменов *приписывание* вещам определенной стоимости, в то время как физиократы посредством *существования* богатств объясняют последовательное *разъединение* стоимостей. Но у одних и у других теория стоимости, как и теория *структуры* в естественной истории, связывает момент, который *приписывает*, с моментом, который *сочленяет*.

Возможно, проще было бы сказать, что физиократы представляли земельных собственников, а «утилитаристы» — коммерсантов и предпринимателей, что, следовательно, они верили в возрастание стоимости в то время, когда естественные продукты превращались или перемещались; что они были в силу вещей заняты экономикой рынка, где законом были потребности и желания. Напротив, физиократы верили всецело лишь в земледелие и требовали для него самых больших затрат; будучи собственниками, они приписывали земельной ренте естественное основание, и, требуя политической власти, они желали быть единственными налогоплательщиками, следовательно, носителями соответствующих прав. И несомненно, через сцепление интересов можно было бы выявить существенные различия в экономических воззрениях тех и других. Но если принадлежность к социальной группе всегда можно объяснить тем, что такой-то или такой выбрал бы скорее одну систему мышления, чем другую, то условие мыслимости этой системы никогда не основывается на существовании этой группы. Нужно тщательно различать две формы и два уровня исследований. Одно исследование было бы анализом мнений, позволяющим узнать, кто же в XVIII веке был физиократом и кто был антифизиократом; чьи интересы отражала эта полемика; каковы были спорные вопросы и аргументы; как развертывалась борьба за власть. Другое исследование, не принимающее во внимание ни конкретных деятелей, ни их историю, состоит в определении условий, исходя из которых стало возможным мыслить в связных и синхронных формах «физиократическую» и «утилитаристскую» системы знания. Первое исследование относилось бы к области доксологии. Археология же признает и применяет только второе.

7. ОБЩАЯ ТАБЛИЦА

Общая организация эмпирических подразделений может быть теперь изображена в своей совокупности [1].

Прежде всего следует отметить, что *анализ богатств* подчиняется той же самой конфигурации, что и *естественная история* и *всеобщая грамматика*. Действительно, теория стоимости позволяет объяснить (либо нуждой и потребностью, либо неисчерпаемостью природы), как некоторые объекты могут быть введены в систему обменов, как благодаря примитивному процессу одна вещь может быть отдана как равноценная за другую; как оценка первой вещи может быть соотнесена с оценкой второй согласно отношению равенства (*А* и *В* обладают одной и той же стоимостью) или аналогии (стоимость *А*, которой обладает мой партнер, для моей потребности представляет то же самое, что для него — стоимость *В*, которой я обладаю). Таким образом, стоимость соответствует атрибутивной функции, которая во *всеобщей грамматике* обеспечивается глаголом и, конституируя предложение, полагает тот первичный порог, начиная с которого возникает язык. Но когда оценивающая стоимость становится стоимостью оценочной, то есть когда она определяется и ограничивается пределами системы, составленной всеми возможными обменами, тогда каждая стоимость полагается и расчленяется всеми другими: начиная с этого момента стоимость обеспечивает функцию сочленения, которую *всеобщая грамматика* признавала за всеми неглагольными элементами предложения (то есть за именами существительными и за каждым из слов, которое явно или скрыто обладает именной функцией). В системе обменов, в игре, позволяющей каждой части богатства означать другие или быть означаемой ими, стоимость является одновременно и *глаголом* и *именем существительным,* возможностью связывать и принципом анализа, сочленением и расчленением. *Стоимость* в анализе богатств занимает, таким образом, в точности то же самое положение, которое в естественной истории занимает *структура;* как и структура, она в одной и той же операции связывает функцию, позволяющую приписывать знак другому знаку, одно представление другому, и функцию, позволяющую сочленять элементы, составляющие совокупность представлений или знаков, которые их расчленяют.

Со своей стороны, теория денег и торговли объясняет, каким образом любой материал может наделяться функцией означения, соотносясь с любым данным объектом и являясь для него постоянным знаком; она объясняет также (путем функционирования торговли, роста и уменьшения денежной массы), как это отношение знака к означаемому может изме-

---

[1] См. схему на стр. 239.

няться, никогда не исчезая, как один и тот же денежный элемент может означать больше или меньше богатств, как он может скользить, распространяться, суживаться по отношению к стоимостям, которые он обязан представлять. Следовательно, теория денежной цены соответствует тому, что во *всеобщей грамматике* выступает в форме анализа корней и языка действия (функция *обозначения*), и тому, что выступает в форме тропов и смещений смысла (функция *деривации*). Деньги, как и слова, наделены функцией обозначать, но они не прекращают колебаться вокруг этой вертикальной оси: колебания цен так относятся к первоначальному установлению отношения между металлом и богатствами, как риторические смещения относятся к первому значению словесных знаков. Более того, полагая, на основе своих собственных возможностей, обозначение богатств, установление цен, изменение номинальных стоимостей, обеднение и обогащение наций, деньги функционируют по отношению к богатствам так, как *признак* по отношению к природным существам; они позволяют сразу же придать им особую метку и указать им место, несомненно временное, в пространстве, в настоящее время определяемом ансамблем вещей и знаков, которыми располагают. Теория денег и цен занимает в анализе богатств то же самое место, что теория признака занимает в естественной истории: как и эта последняя, она в одной и той же функции связывает возможность давать вещам знак, представляя одну вещь через другую, и возможность отклонения знака от того, что он обозначает.

Четыре функции, определяющие специфические свойства словесного знака и отличающие его от всех других знаков, которые представление может полагать, повторяются, таким образом, в теоретической системе естественной истории и в практическом использовании денежных знаков. Порядок богатств, порядок природных существ раскрываются по мере того, как среди объектов потребности, среди видимых особей устанавливают системы знаков, позволяющих одни представления обозначать через другие, полагающих возможность деривации означающих представлений по отношению к означаемым, расчленения того, что представлено, приписывания определенных представлений другим. В этом смысле можно сказать, что для классического мышления системы естественной истории и теории денег или торговли обладают теми же самыми условиями возможности, что и сам язык. Это означает две вещи: во-первых, что порядок в природе и порядок в богатствах в рамках классического опыта наделены тем же самым способом бытия, что и порядок представлений, как он обнаруживается посредством слов; во-вторых, что слова образуют достаточно привилегированную систему знаков, когда дело идет о выявлении порядка вещей, для того, чтобы естественная история, если она хорошо организована, и деньги, если они хорошо упорядочены,

функционировали наподобие языка. Алгебра является тем же для матезиса, чем знаки, и в особенности слова,— для *таксономии:* установлением и выявлением порядка вещей.

Тем не менее имеется существенное различие, препятствующее классификации быть спонтанным языком природы, а ценам — естественной речью богатств. Или, скорее, существуют два различия, одно из которых позволяет область словесных знаков отличить от областей богатств или природных существ, а другое позволяет отличить теорию естественной истории от теории стоимости и цен.

Четыре момента, определяющие основные функции языка (определение, сочленение, обозначение, деривация), тесно связаны между собой, поскольку они предполагают друг друга, начиная с того момента, когда вместе с глаголом преодолевают порог существования языка. Однако в действительном происхождении языков движение различается как по направлению, так и по точности: начиная с исходных обозначений воображение людей (сообразно странам, в которых они живут, условиям их существования, их чувствам и страстям, их практической жизни) вызывает деривации, изменяющиеся вместе с народами и объясняющие, несомненно, помимо разнообразия языков, относительную неустойчивость каждого. В определенный момент этой деривации и внутри отдельного языка люди имеют в своем распоряжении совокупность слов, имен существительных, сочленяющихся одни с другими и расчленяющих их представления; но этот анализ настолько несовершенен, он допускает столько неточностей и столько накладок, что по отношению к одним и тем же представлениям люди используют различные слова и образуют различные предложения: их рефлексия не является безошибочной. Между обозначением и деривацией множатся сдвиги воображения; между сочленением и атрибутивностью распространяется ошибка рефлексии. Поэтому на горизонт языка, может быть бесконечно удаленный, проецируется идея универсального языка, в котором значение слов в выражении представлений было бы достаточно четко фиксировано, достаточно хорошо обосновано, с достаточной очевидностью признано для того, чтобы рефлексия могла бы со всей ясностью убедиться в истинности любого предложения,— благодаря такому языку «крестьяне могли бы лучше судить об истине вещей, чем теперь это могут философы» [1]; совершенно отчетливый язык дал бы возможность вполне ясной речи: этот язык был бы в себе самом Ars combinatoria. В равной мере поэтому применение любого реального языка должно дублироваться Энциклопедией, определяющей движение слов, предписывающей им наиболее естественные пути, обрисовывающей законные сдвиги знания, кодифицирующей отношение сосед-

---

[1] Descartes. Lettre à Mersenne, 20 nov. 1629 (*A. T.* I, p. 76).

ства и сходства. Как Словарь создан для того, чтобы, исходя из первичного обозначения слов, контролировать игру дериваций, так и универсальный язык создан для того, чтобы, исходя из хорошо установленного сочленения, контролировать ошибки рефлексии, когда она формулирует суждение. Ars combinatoria и Энциклопедия с разных сторон отвечают на несовершенство реальных языков.

Естественная история, раз уж она является наукой, обращение богатств, раз уж оно учреждено людьми и контролируется ими, должны избежать этих опасностей, присущих спонтанно возникшим языкам. В плане естественной истории нет возможности для ошибки в зазоре между сочленением и атрибутивностью, так как структура раскрывается в непосредственно данной зримости; нет также нереальных сдвигов, ложных сходств, неуместных соседств, которые размещали бы природное существо, правильно обозначенное, в пространстве, которое не было бы его собственным, так как признак устанавливается или связностью системы или же точностью метода. Структура и признак в естественной истории обеспечивают теоретическую замкнутость того, что в языке остается открытым и порождает на его границах искусственные проекты, по существу незавершенные. Также оценочная стоимость автоматически становится оценивающей, а деньги, которые благодаря своему возрастающему или убывающему количеству вызывают, но всегда ограничивают колебания цен, гарантируют в плане богатств совмещение определения и сочленения, атрибутивности и деривации. Стоимость и цены обеспечивают практическую замкнутость сегментов, которые остаются открытыми в языке. Структура позволяет естественной истории незамедлительно оказаться в стихии комбинаторики, а признак позволяет ей установить по отношению к существам и их сходствам точную и определенную поэтику. Стоимость соединяет одни богатства с другими, а деньги позволяют осуществить их реальный обмен. Там, где расстроенный порядок языка предполагает непрерывное отношение с искусством и с его бесконечными задачами, там порядок природы и порядок богатств раскрываются в чистом и простом существовании структуры и признака, стоимости и денег.

Тем не менее нужно заметить, что естественный порядок формулируется в теории, которая представляет ценность как верная интерпретация одного ряда или одной реальной картины: к тому же структура существ является одновременно непосредственной формой видимого и его расчленением; так же и признак обозначает и локализует одно и то же движение. Напротив, оценочная стоимость становится оценивающей лишь благодаря превращению; и начальное отношение между металлом и товаром становится лишь постепенно ценой, подверженной изменениям. В первом случае речь идет о точном совпа-

дении атрибутивности и сочленения, обозначения и деривации, а в другом случае — о переходе, связанном с природой вещей и с деятельностью людей. Вместе с языком система знаков принимается пассивно в своем несовершенстве, и одно искусство может ее улучшить: теория языка является непосредственно предписывающей теорией. Естественная история сама устанавливает для обозначения существ систему знаков, и поэтому она является теорией. Богатства — это знаки, произведенные, приумноженные и измененные людьми; теория богатств тесно связана с политикой.

Однако две прочие стороны основополагающего четырехугольника остаются открытыми. Как могло случиться, что обозначение (единичный и точный акт) делает возможным расчленение природы, богатств, представлений? Как, вообще говоря, могло случиться, что два противоположных сегмента (суждение и обозначение для языка, структура и признак для естественной истории, стоимость и цены для теории богатств) соотносятся друг с другом, делая возможным, таким образом, язык, систему природы и непрерываемое движение богатств? Для этого совершенно необходимо предположить, что представления сходны между собой и одни вызывают другие в воображении, что природные существа находятся в отношении соседства и подобия, что потребности людей взаимосвязаны и находят свое удовлетворение. Сцепление представлений, непрерывная череда существ, плодородие природы всегда необходимы для того, чтобы имелись язык, естественная история, а также богатства и их практическое движение. Континуум представления и бытия, онтология, негативно определенная как отсутствие небытия, всеобщая представимость бытия, обнаруживающееся в присутствии представления бытие — все это входит в полную конфигурацию классической *эпистемы*. Мы сможем распознать в этом принципе непрерывности метафизически значительный момент в мышлении XVII и XVIII веков (позволяющий форме предложения иметь эффективный смысл, структуре — упорядочиваться в признак, стоимости вещей — исчисляться в цене); в то же время отношения между сочленением и атрибутивностью, обозначением и деривацией (обосновывающие, с одной стороны, суждение и смысл, с другой — структуру и признак, стоимость и цены) определяют в этом мышлении в научном отношении значительный момент (то, что делает возможными грамматику, естественную историю, науку о богатстве). Так, упорядочивание сферы эмпирического оказывается связанным с онтологией, характеризующей классическое мышление; действительно, оно развертывается непосредственно внутри онтологии, ставшей прозрачной благодаря тому, что бытие дано без разрывов представления, и внутри представления, озаренного тем, что оно высвобождает непрерывность бытия.

Что касается перелома, свершившегося к концу XVIII века во всей западной *эпистеме,* то уже сейчас возможно охарактеризовать его в общих чертах, сказав, что значимый в научном отношении момент полагается там, где классическая *эпистема* помещала метафизически значимый момент; зато пространство философии возникло там, где классицизм установил свои наиболее прочные эпистемологические преграды. Действительно, анализ производства в качестве нового проекта новой «политической экономии», по существу, предназначен анализировать отношение между стоимостью и ценами; понятия организмов и организации, методы сравнительной анатомии, короче говоря, все темы рождающейся «биологии» объясняют, как наблюдаемые структуры особей могут представлять ценность в качестве общих признаков для родов, семейств, типов, наконец, для того, чтобы унифицировать формальную структуру языка (его способность образовывать предложения) и смысл, принадлежащий его словам, «филология» будет изучать не функции дискурсии в связи с представлениями, но совокупность морфологических констант, подчиненных истории. Филология, биология и политическая экономия образуются на месте *Всеобщей грамматики, Естественной истории* и *Анализа богатств,* а там, где эти знания не существовали, в том пространстве, которое они оставляли нетронутым, в глубине той впадины, которая разделяла их основные теоретические сегменты и которую заполнял гул онтологической непрерывности. Объект знания в XIX веке формируется там же, где только что умолкла классическая полнота бытия.

Напротив, новое пространство для философии будет освобождаться там, где распадаются объекты классического знания. Момент атрибутивности (в качестве формы суждения) и момент расчленения (в качестве общего расчленения существ) разделяются, порождая проблему отношений между формальной анофантикой и формальной онтологией; момент исходного обозначения и момент деривации в ходе времени разделяются, открывая пространство, в котором встает вопрос об отношениях между изначальным смыслом и историей. Таким образом, устанавливаются две основные формы современной философской рефлексии. Одна из них исследует отношение между логикой и онтологией, развертываясь на путях формализации и сталкиваясь под новым углом зрения с проблемой *матезиса.* Другая же исследует связи обозначения и времени; она занимается дешифровкой, которая не завершена и, несомненно, никогда не будет завершена, и развертывает темы и методы *интерпретации.* Несомненно, что наиболее фундаментальный вопрос, который мог бы в таком случае возникнуть перед философией, касается отношения между этими двумя формами рефлексии. Конечно, не дело археологии говорить о том, возможно ли это отношение и как оно может быть обосновано, но

она может очертить район, где оно стремится возникнуть, в каком месте *эпистемы* современная философия пытается обрести свое единство, в каком пункте знания она открывает свою наиболее широкую область: это то место, в котором формальное (апофантики и онтологии) соединится со значащим, как оно освещается в интерпретации. Основная проблема классического мышления касалась отношений между *именем* и *порядком:* открыть *номенклатуру,* которая была бы *таксономией,* или же установить систему знаков, которая была бы прозрачной для непрерывности бытия. То, что современное мышление, по существу, обсуждает,— это соотношение смысла с формой истины и формой бытия: на небе нашей рефлексии царит дискурсия — дискурсия, может быть, недостижимая, которая была бы сразу и онтологией, и семантикой. Структурализм не является новым методом; это бодрствующая, тревожная совесть современного знания.

8. ЖЕЛАНИЕ И ПРЕДСТАВЛЕНИЕ

Люди XVII и XVIII веков думают о богатстве, природе или языках, не используя наследие, оставленное им предыдущими эпохами, и не в направлении того, что вскоре будет открыто; они осмысливают их, исходя из общей структуры, которая предписывает им не только понятия и методы, но на более глубоком уровне определяет способ бытия языка, природных особей, объектов потребности и желания; этот способ бытия есть способ бытия представления. Отсюда возникает та общая почва, где история наук выступает как какое-то поверхностное явление. Это не означает, что отныне ее можно оставить в стороне; но это означает, что рефлексия историчности знания не может больше довольствоваться прослеживанием движения познаний сквозь временну́ю последовательность; действительно, они не представляют собой проявлений наследования или традиции; мы ничего не говорим о том, что их сделало возможными, высказывая то, что было известно до них, и то, что, как говорится, они «внесли нового». История знания может быть построена, исходя лишь из того, что было современным для него, и, конечно, не в понятиях взаимного влияния, а в понятиях условий и полагаемых во времени априори. Именно в этом смысле археология может засвидетельствовать *существование* всеобщей грамматики, естественной истории и анализа богатств и расчистить, таким образом, пространство без разрывов, в котором история наук, история идей и мнений смогут, если они того хотят, резвиться.

Если анализы представления, языка, природных порядков и богатств являются вполне связными и однородными по отношению друг к другу, то все же существует и глубокая не-

устойчивость всей системы. Дело в том, что представление определяет способ бытия языка, особей, природы и самой потребности. Таким образом, анализ представления имеет определяющее значение для всех эмпирических областей. Вся классическая система порядка, вся эта грандиозная *таксономия,* позволяющая познавать вещи благодаря системе их тождеств, развертывается в открытом внутри себя пространстве посредством представления, когда оно представляет само себя: бытие и тождество находят здесь свое место. Язык есть не что иное, как представление слов, природа — представление существ, а потребность — представление потребности. Конец классического мышления — и этой *эпистемы,* сделавшей возможными всеобщую грамматику, естественную историю и науку о богатствах,— совпадает с устранением представления или же, скорее, с освобождением, в отношении представления, языка, живой природы и потребности. Непросвещенный, но упорный ум народа, который говорит, необузданность жизни и ее неутомимый напор, глухая сила потребностей ускользнут от способа бытия представления. Представление станет удвоенным, ограниченным, может быть, мистифицированным, во всяком случае управляемым извне благодаря грандиозному порыву свободы, или желания, или воли, которые предстанут как метафизическая изнанка сознания. В современной практике возникнет нечто вроде воли или силы, возможно, конституирующей ее, указывающей, во всяком случае, что классическая эпоха только что завершилась и вместе с ней окончилось царство дискурсии, в ее соотнесенности с представлениями, династия представления, означающего самого себя и высказывающего в последовательности своих слов спящий порядок вещей.

Маркиз де Сад — современник этого переворота. Точнее, его неиссякаемое творчество обнаруживает хрупкое равновесие между беззаконным законом желания и тщательной упорядоченностью дискурсивного представления. Порядок дискурсии находит здесь свой Предел и свой Закон, хотя он все еще сохраняет силу сосуществовать с тем, что им управляет. Несомненно, в этом состоит принцип того «распутства», которое было последним словом западного мира (затем начинается эра сексуальности): распутник — это тот, кто, подчиняясь всем прихотям желания и всем его неистовствам, не только может, но и должен осветить его малейшее движение светом ясного и сознательно используемого представления. У распутной жизни имеется строгий порядок: каждое представление должно сразу же одушевляться в живой плоти желания, а любое желание должно выражаться в чистом свете дискурсии-представления. Отсюда происходит строгая последовательность «сцен» (у Сада сцена — это упорядоченный беспорядок представления), причем внутри сцен имеется тщательно поддерживаемое равнове-

сие между комбинаторикой тел и сцеплением причин. Возможно, что «Жюстина» и «Жюльетта» занимают то же ключевое место у колыбели современной культуры, которое занимает «Дон Кихот» между Возрождением и классицизмом. Герой Сервантеса, интерпретируя связи мира и языка так, как это делали в XVI веке, расшифровывая единственно лишь при помощи игры сходства трактиры как замки, а крестьянок как дам, замыкался, сам того не ведая, в модусе чистого представления; однако поскольку это представление имело в качестве закона лишь подобие, то оно не могло избежать своего появления в комической форме бреда. Но во второй части романа Дон Кихот извлек из этого представленного мира свою истину и свой закон; ему ничего другого не оставалось, как ожидать от этой книги, в которой он был рожден, которую он не читал, но за которой он должен был следовать, судьбы, отныне навязанной ему другими. Ему было достаточно жить в замке, где он сам, захваченный своим наваждением в мире чистого представления, стал в конце концов чистым и простым персонажем в инструментарии представления. Герои Сада перекликаются с ним с другого конца классической эпохи, то есть в момент ее упадка. Это не ироническое торжество представления над сходством, а темная навязчивая сила желания, разрывающая пределы представления. «Жюстина» где-то соответствует второй части «Дон Кихота»; она представляет собой постоянный объект желания, чистым источником которого она является, как Дон Кихот поневоле является объектом представления, которое и есть он сам в своей глубокой сути. В Жюстине желание и представление соединяются исключительно при посредстве Другого, представляющего себе героиню как объект желания, в то время как она сама знакома с желанием лишь слегка, в его отстраненной, внешней и застывшей форме представления. В этом ее несчастье: ее невинность пребывает всегда между желанием и представлением как посредник. Жюльетта представляет собой не что иное, как носительницу всевозможных желаний, но все эти желания без остатка воспроизводятся в представлении, которое разумно их обосновывает в *дискурсии* и сознательно превращает их в сцены. Так эпическое повествование о жизни Жюльетты, разворачивая историю желаний, насилий, зверств и смерти, создает мерцающую картину представления. Но эта картина столь тонка, столь прозрачна по отношению к любым фигурам желания, неустанно собирающимся в ней и приумножающимся единственно лишь силой их комбинаторики, что она столь же безрассудна, сколь и картина, представляющая Дон Кихота, когда он, идя от подобия к подобию, верил, что движется по запутанным дорогам мира и книг, хотя лишь углублялся в лабиринт своих собственных представлений. «Жюльетта» прореживает эти заросли представлений для того, чтобы в них открылись без малейшего

изъяна, без всяких недомолвок, без какой бы то ни было завесы все возможности желания.

Поэтому это повествование замыкает классическую эпоху, в то время как «Дон Кихот» ее открывал. И если верно то, что в нем живет еще язык Руссо и Расина, если верно, что это — последний дискурс, предназначенный «представлять», то есть *именовать,* то хорошо известно, что он сводит этот ритуал к максимально лаконичному выражению (он называет вещи их точными именами, уничтожая тем самым все пространство риторики) и до бесконечности растягивает этот ритуал (называя все, не забывая ничтожнейшей из возможностей, так как они все рассматриваются в соответствии с Универсальной характеристикой Желания). Сад достигает предела классической дискурсии и классического мышления. Его царство у их границ. Начиная с него, насилие, жизнь и смерть, желания и сексуальность развернут под покровом представления бесконечное темное пространство, которое мы теперь пытаемся в меру своих способностей включить в нашу речь, в нашу свободу, в наше мышление. Но наша мысль так коротка, наша свобода так покорна, а наша речь настолько набила оскомину, что нам необходимо учитывать, что, по сути дела, эта сокрытая тень необъятна. Успех «Жюльетты» — это во все большей степени успех у одиночек. И этому успеху не поставлен предел.

XIX век



XVII и XVIII века

В. Г.: Имена
Е. И.: Описание
А. Б.: Обмены

Ars combinatoria
Структура существ
Стоимость вещей

Непрерывность
существ

Сочленение

Таксономическая
номенклатура

В. Г.: Глагол
Е. И.: Видимость
существ
А. Б.: Объекты
потребности

Определение

Обозначение

В. Г.: Первоначаль-
ные имена
Е. И.: Обозначение
видов
А. Б.: Денежный
залог

Деривация

Представимость
существ

В. Г.: Тропы
Е. И.: Соседство
существ
А. Б.: Обращение
и торговля

В. Г.: Всеобщая грамматика
Е. И.: Естественная история
А. Б.: Анализ богатств


II

Глава VII

ГРАНИЦЫ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ

1. ВЕК ИСТОРИИ

Последние годы XVIII века были разорваны переломом, аналогичным тому, который в начале XVII века сокрушил мысль Возрождения; тогда огромные круги, где заключалось подобие, распались и раскрылись для того, чтобы могла развернуться картина тождеств; а теперь и эта картина в свою очередь разрушается — знание включается в новое пространство. Этот перелом столь же загадочен в своей первооснове, в своем изначальном разрывающем вторжении, сколь и тот, что отделяет круги Парацельса от картезианского порядка. Но откуда же берется эта неожиданная подвижность эпистемологических диспозиций, отклонение одних позитивностей относительно других, еще глубже — перемена их способа бытия? Как это случилось, что мысль отдаляется от мест, где она некогда обитала,— всеобщей грамматики, естественной истории, анализа богатств, — и считает химерами, ошибками, невежеством все то, что каких-нибудь двадцать лет назад полагалось и утверждалось в ясном пространстве познания? Какому событию или какому закону повинуются эти изменения, вследствие которых вещи внезапно перестают восприниматься, описываться, выражаться, характеризоваться, классифицироваться и познаваться прежним способом, вследствие которых сквозь прозрачность слов или между слов знанию предстают не богатства, не живые существа, не дискурсия, но существа совсем иные? В археологии знания это глубокое открытие в пространстве непрерывностей, если уж браться за его тщательный анализ, не может быть ни «эксплицировано», ни даже выражено одним словом. Это существенное событие распределяется по всей видимой поверхности знания, и оно может быть шаг за шагом прослежено по его признакам, действиям, результатам. Несомненно, что только мысль, воссоздающая самое себя в корнях своей

собственной истории, могла бы обосновать то, чем была сама по себе единственная истина.

Она, археология, должна проследить это событие в его явной диспозиции; она объяснит, каким образом изменились собственные очертания каждой позитивности (так, в грамматике она проанализирует стирание ведущей роли, принадлежавшей имени, и новую значимость систем флексий, а в исследовании живых существ — подчинение признака функциям); она проанализирует изменение тех эмпирических существ, которые наполняют позитивности (замена дискурсии языками, богатств — производством); она изучит взаимное смещение позитивностей (например, новые отношения между биологией, языкознанием и экономией); наконец и в особенности, она покажет, что общее пространство знания — это уже вовсе не пространство тождеств и различий, неисчислимых порядков, универсальных характеристик, всеобщей *таксономии, матезиса* неизмеряемого — это пространство создается организациями, то есть внутренними связями элементов, ансамбль которых и обеспечивает функционирование; она покажет, что эти организации прерывны, что они, следовательно, вовсе не образуют картину непрерывных одновременностей, что лишь некоторые из них находятся на одном уровне, тогда как другие намечают серии или линейные ряды. Можно видеть, что в качестве организующего принципа этого пространства эмпиричностей выявляются *аналогия* и *последовательность:* фактически связь между организациями уже не может быть тождеством одного или многих элементов, но тождеством отношений между элементами (где наблюдаемость уже не играет роли) и функцией, которую они обеспечивают; более того, если эти организации оказываются соседствующими вследствие особенно большой плотности аналогий, то это происходит не потому, что они занимают близкие места в классификационном пространстве, но потому, что они сформировались либо в одно и то же время, либо с небольшим разрывом в становлении этих последовательностей. Если для классической мысли хронологическая последовательность протекала лишь в предданном и глубинном пространстве некоей картины, заранее выявляющей все свои возможности, то ныне, для современной мысли, сходства, наблюдаемые одновременно в пространстве, являются лишь распределенными и зафиксированными формами последовательности, шествующей от аналогии к аналогии. Классический порядок распределял в непрерывном пространстве тождества и неколичественные различия, которые разъединяли и объединяли вещи; этот порядок властвовал безраздельно (но каждый раз в несколько иных формах и по несколько иным законам) над речью людей, таблицей естественных существ и обменом богатств. Начиная с XIX века История развертывается во временном ряде аналогий, сближающих различные организованности друг с другом.

Именно эта История последовательно диктует свои законы анализу производства, живым организмам и, наконец, лингвистическим группам. История *дает место* аналогичным организациям, тогда как Порядок открывает путь *последовательным* тождествам и различиям.

Несомненно, однако, что в Истории здесь не следует видеть собрание фактических последовательностей, как они могли бы быть составлены; это основной способ бытия эмпиричностей, исходя из которого они утверждают, полагают и размещают себя в пространстве знания для возможного познания или возможных наук. Подобно тому как Порядок для классической мысли не был лишь видимой гармонией вещей, их слаженностью, их законосообразностью или же их установленной симметрией, но пространством их собственного бытия, тем, что еще до всякого действительного познания устанавливает вещи в пространстве знания, подобно этому История начиная с XIX века определяет то место рождения всего эмпирического, из которого, вне всякой установленной хронологии, оно черпает свое собственное бытие. Несомненно, что именно поэтому История так рано раздваивается, в непреодолимой двусмысленности, на эмпирическую науку о событиях и коренной способ бытия, предписывающий судьбу и всем вообще эмпирическим существам, и нам самим во всей нашей специфике. Как известно, История — это самая богатая знаниями, сведениями, самая живая и, быть может, самая захламленная область нашей памяти, но вместе с тем это основа, дающая всякому существу недолговечный свет его существования. Будучи способом бытия всего того, что дано нам в опыте, История, таким образом, стала неминуемой для нашей мысли, и в этом она, несомненно, не отличается от классического Порядка. И его также можно было бы устроить внутри согласованного знания; но, что еще важнее,— он был пространством, внутри которого все бытие вступало в познание; классическая метафизика помещалась как раз в этом пространстве между порядком и Порядком, между распределением по разрядам и Тождеством, между естественными существами и Природой, короче, между человеческим восприятием (или воображением) и разумом или волей бога. Философия же XIX века разместится в пространстве между историей и Историей, между событиями и Первоначалом, эволюцией и первоначальным отрывом от источника, между забвением и Возвратом. Она, следовательно, будет Метафизикой лишь постольку, поскольку она будет Памятью и с необходимостью подведет мысль к вопросу о знании того, что же это значит для мысли — иметь историю. Этот вопрос неизбежно подтолкнет философию от Гегеля к Ницше и далее. Не следует видеть в этом конец независимой философской рефлексии, слишком ранней и слишком гордой, чтобы заняться исключительно лишь тем, что было сказано другими и до нее; не сле-

дует видеть в этом и предлог для того, чтобы отвергнуть мышление, неспособное держаться собственными силами и всегда вынужденное развертываться на основе мышления, уже осуществленного. Всего этого достаточно, чтобы признать в ней философию, хотя и лишенную метафизики, поскольку она выделилась из пространства порядка, но обреченную Времени, его потоку, его возвратам, поскольку она заключена в способ бытия Истории.

Однако необходимо вновь и с большей подробностью рассмотреть все то, что произошло при переходе от XVIII к XIX веку — этот столь бегло очертившийся перелом от Порядка к Истории, фундаментальное изменение тех позитивностей, которые в течение полутора веков дали место стольким примыкающим друг к другу знаниям: анализу представлений, всеобщей грамматике, естественной истории, размышлениям о богатствах и торговле. Как же могли изгладиться такие способы упорядочения эмпирического, как *дискурсия, таблица, обмен?* В каком ином пространстве и в каком обличье слова, существа, объекты потребности заняли свое место и распределились относительно друг друга? Какой новый способ бытия они должны были получить, чтобы все эти изменения стали возможны, чтобы за каких-нибудь несколько лет появились все те, ныне привычные, знания, которые начиная с XIX века мы называем *филологией, биологией, политической экономией?* Обычно мы представляем, что коль скоро эти новые области определились в прошлом веке, то это означает лишь некоторое прибавление объективности в познании, точности в наблюдениях, строгости в рассуждениях, организованности в научных исследованиях и научной информации; мы представляем, что все это, с помощью удачи или гения в некоторых счастливых открытиях, помогло нам выйти из доисторической эпохи, когда знание еще лепетало языком *Грамматики Пор-Рояля,* линнеевых классификаций, теорий торговли или земледелия. Но если с точки зрения познавательного рационализма можно говорить лишь о предыстории, то с точки зрения позитивностей можно говорить уже об Истории, как таковой. Ведь потребовалось действительно фундаментальное событие — несомненно, одно из самых основополагающих в западноевропейской культуре,— чтобы разрушить позитивность классического знания и установить другую позитивность, из которой мы сами до сих пор еще полностью не вышли.

Это событие, несомненно, большей частью от нас ускользает, поскольку мы и поныне находимся в области, открытой его воздействию. Его полнота, достигнутые им глубины, все те позитивности, которые оно смогло опрокинуть и перестроить, властное могущество, позволившее ему за каких-нибудь несколько лет пересечь все пространство нашей культуры,— все это может быть оценено и измерено лишь в результате почти

бесконечного поиска, затрагивающего саму основу нашей современности. Создание стольких позитивных наук, появление литературы, замыкание философии на своем собственном становлении, возникновение истории одновременно и как знания, и как способа бытия эмпирического — все это лишь знаки некоего глубинного разрыва, знаки, рассеянные по всему пространству знания и наблюдаемые то здесь, в филологии, то там, в политической экономии или биологии. Они рассеяны также и во времени; конечно, это событие, взятое как целостность, располагается между датами, установить которые несложно (крайние точки — это 1775 и 1825 годы), однако в каждой из изучаемых областей можно заметить две последовательные фазы, которые сочленяются друг с другом где-то около 1795—1800 гг. В первой фазе основной способ бытия позитивностей не меняется: человеческие богатства, природные виды, слова, из которых состоят языки, пока еще остаются тем, чем они были в классическую эпоху,— удвоенными представлениями — представлениями, роль которых в том, чтобы обозначать сами представления, анализировать, соединять и расчленять их, чтобы выделить в них одновременно с системой их тождеств и различий основной принцип порядка. Только во второй фазе слова, классы и богатства приобретают способ бытия, несовместимый со способом бытия представления. И напротив, что изменяется уже очень рано, начиная с исследований Адама Смита, А.-Л. де Жюсье или Вик д'Азира, в эпоху Джонса или Анкетиль-Дюперрона, так это очертание позитивностей; способ, которым внутри каждой из них элементы представления функционируют относительно друг друга, посредством которого они осуществляют свою двойную роль обозначения и сочленения, посредством которого в игре сравнений они достигают установления порядка. Именно первая из этих фаз будет исследована в настоящей главе.

2. МЕРА ТРУДА

Охотно признают, что Адам Смит основал современную политическую экономию, можно было бы просто сказать — экономию, введя понятие труда в область размышления, которая пока еще его не знала, и тем самым отбросив все прежние исследования денег, торговли и обмена в доисторическую эпоху знания (за исключением разве что физиократов, заслуга которых заключается по крайней мере в том, что они попытались исследовать сельскохозяйственное производство). Верно, что Адам Смит соотносит понятие богатства прежде всего с понятием труда: «Годичный труд каждого народа представляет собой первоначальный фонд, который доставляет ему все необходимые для существования и удобства жизни продукты, потреб-

ляемые им в течение года и состоящие всегда или из непосредственных продуктов этого труда, или из того, что приобретается в обмен на эти продукты у других народов»[1]. Столь же верно, что Смит соотносит «потребительную стоимость» вещей с потребностями людей, а «меновую стоимость» с количеством труда, затраченного на их изготовление: «Стоимость всякого товара для лица, которое им обладает и имеет в виду не использовать его или лично потребить, а обменять на другие предметы, равна количеству труда, которое он может купить на него или получить в свое распоряжение»[2]. Однако в действительности разница между исследованиями Смита и исследованиями Тюрго или Кантильона не так велика, как полагают, или, скорее, она состоит не в том, в чем кажется. Уже у Кантильона и даже ранее потребительная стоимость отличалась от меновой; с того же времени в качестве меры меновой стоимости использовалось количество труда. Правда, количество труда, запечатленное в цене вещей, было лишь измерительным инструментом, одновременно относительным и несамостоятельным. Фактически стоимость труда человека равнялась стоимости пищи, необходимой для поддержания его самого и его семьи во время работы[3]. Так что в конечном счете абсолютную меру рыночных цен определяла потребность — в пище, одежде, жилище. В течение всего классического века именно потребность были мерой эквивалентов, а потребительная стоимость служила абсолютным мерилом для меновых стоимостей; именно пищей определяется всякая цена, а отсюда — общепризнанное особое положение сельскохозяйственного производства, хлеба и земли.

Таким образом, не Адам Смит «изобрел» труд как экономическое понятие, поскольку его можно найти уже у Кантильона, Кенэ, Кондильяка; нельзя даже сказать, что у Смита труд играет новую роль, поскольку и у него он используется в качестве меры меновой стоимости: «...Труд представляет собой действительное мерило меновой стоимости всех товаров»[4]. Однако он его смещает: он сохраняет его роль в анализе обмена богатств, однако этот анализ перестает быть простым средством сведения обмена к потребностям (и торговли — к простейшим актам обмена),— он вскрывает единство некоей меры, независимой, устойчивой и абсолютной. А значит, богатства уже более не способны устанавливать внутренний порядок среди эквивалентов ни путем сравнения их с подлежащими обмену предметами, ни путем оценки свойственной всем им способ-

---

[1] Адам Смит. Исследование о природе и причинах богатства народов. М., Соцэкгиз, 1962, с. 17.
[2] Там же, с. 38.
[3] Cantillon. Essai sur le commerce en général, p. 17—18.
[4] Адам Смит. Исследование о природе и причинах богатства народов, с. 38.

ности представлять объект потребности (и в конечном счете важнейший объект — пищу); они разлагаются на части в соответствии с единицами труда, реально затраченными на их производство. Богатства остаются функционирующими средствами представления, однако представляют они в конечном счете уже не объект желания, а труд.

Тут же, однако, возникают два возражения: как же труд может быть устойчивой мерой цены вещей, если он и сам имеет цену, и к тому же изменчивую? Как может труд быть некоей далее не разложимой единицей, если он изменяет свою форму и с развитием мануфактурного производства становится все более продуктивным и все более разделенным? Именно через посредство и как бы по подсказке этих возражений можно выявить предельный и первичный характер труда. В самом деле, в мире существуют различные страны, да и в одной и той же стране существуют такие периоды, когда труд стоит дорого: тогда число рабочих невелико, а заработная плата высока; в другом месте или в другие периоды, наоборот, рабочие руки имеются в избытке, заработная плата низкая и труд становится дешевым. Однако меняется при всех этих переменах лишь количество пищи, которое можно добыть за один рабочий день; если продуктов мало, а потребителей много, тогда каждая единица труда будет оплачена лишь малым количеством средств к существованию, и, напротив, при изобилии продуктов питания она будет оплачиваться хорошо. Все это следствия рыночной конъюнктуры: сами по себе труд, рабочее время, тяготы и усталость остаются неизменны, и чем их больше, тем дороже продукты труда: «...равные количества труда имеют всегда одинаковую стоимость для работника» [1].

Однако, по-видимому, и это единство не является устойчивым, поскольку ведь для того, чтобы произвести один и тот же предмет, потребуется в зависимости от совершенства производственного процесса (то есть от степени установленного разделения труда) более или менее долгий труд. Но ведь меняется здесь не сам труд, а отношение труда к количеству производимой им продукции. Труд, понимаемый как рабочий день, как тяготы и усталость,— это устойчивый числитель; варьируется лишь знаменатель (количество производимых объектов). Работник, которому приходится одному осуществлять те восемнадцать различных операций, которые необходимы, скажем, для производства булавки, смог бы сделать, несомненно, за весь свой рабочий день десятка два булавок; а десять рабочих, занятых лишь одной или двумя операциями каждый, могли бы вместе сделать за рабочий день сорок восемь тысяч булавок, то есть в среднем по сорок восемь сотен каждый. Произ-

[1] Там же, с. 40.

водительная мощность труда увеличилась, количество предметов, произведенных в одну и ту же единицу времени (один рабочий день), увеличилось, стало быть, их меновая стоимость понизится, а это означает, что каждый из них в свою очередь может приобрести лишь пропорционально меньшее количество труда. При этом труд по отношению к вещам не уменьшается, уменьшается количество вещей на единицу труда.

Обмен и в самом деле происходит потому, что существуют потребности; без них не было бы ни торговли, ни труда, ни того разделения труда, которое делает его более продуктивным. И обратно, именно потребности, по мере их удовлетворения, ограничивают и труд, и его совершенствование: «Так как возможность обмена ведет к разделению труда, то степень последнего всегда должна ограничиваться пределами этой возможности, или, другими словами, размерами рынка» [1]. Потребности и обмен продуктов для их удовлетворения остаются основой экономики: они побуждают ее развитие, они же и ограничивают его; и сам труд, и организующее его разделение выступают лишь как следствия. Однако в самом обмене, в ряду эквивалентов, та мера, которая устанавливает равенства и различия, отлична от потребностей по своей природе. Эта мера не просто связана с желаниями индивидов, меняясь и варьируясь вместе с ними. Это мера абсолютная, если тем самым подразумевается, что она не зависит ни от настроения людей, ни от их аппетита; она навязывает себя им извне: это — время их жизни, это ее тяготы. Исследования Адама Смита представляют собою существенный сдвиг по сравнению с исследованиями его предшественников: он различает причину обмена и меру обмениваемого, природу того, что подлежит обмену, и единицы, позволяющие его расчленение. Обмен происходит потому, что имеются потребности и имеются объекты потребности, однако порядок обменов, их иерархия и выявляющиеся здесь различия устанавливаются в конечном счете единицами труда, вложенного в эти объекты. Если на уровне человеческого опыта — на том уровне, который вскоре будет назван психологическим,— кажется, будто люди обмениваются тем, что им «необходимо, полезно или приятно», то для экономиста под видом вещей обращается именно труд; перед ним не объекты потребности, представляющие друг друга, но время и тяготы труда — преобразованные, скрытые, забытые.

Этот сдвиг весьма важен. Правда, Адам Смит, подобно своим предшественникам, еще исследует то поле позитивности, которое в XVIII веке называлось «богатствами»; и он также понимает под этим объекты потребности (то есть объекты некоей формы представления), которые представляют друг друга в пе-

---

[1] Там же, с. 30.

рипетиях и процессах обмена. Однако уже внутри этого самого удвоения, стремясь упорядочить законы, единицы и меры обмена, он формулирует такой принцип порядка, который не сводим к анализу представления: он выявляет труд, его тяготы, его длительность, тот рабочий день, который разрывает и вместе с тем потребляет человеческую жизнь. Эквивалентность объектов желания устанавливается теперь не посредством других объектов и других желаний, но посредством перехода к тому, что им полностью чужеродно. Если в богатствах существует некий порядок, если с помощью одного можно приобрести другое, если золото стоит вдвое дороже серебра, то это не потому, что люди имеют сопоставимые желания, не потому, что телом они испытывают один и тот же голод, а душою повинуются одним и тем же авторитетам,— нет, это потому, что все они подчинены времени, тяготам, усталости и, в конце концов, самой смерти. Люди совершают обмен, поскольку они испытывают те или иные потребности и желания; однако сама *возможность* обмена и *порядок* обмена обусловлены тем, что они подчинены времени и великой внешней неизбежности. Что же касается плодотворности этого труда, то она не определяется только личным умением или же заинтересованностью; она основывается на условиях, столь же внешних по отношению к представлению: на прогрессе промышленности, все большем разделении труда, накоплении капитала, отделении производительного труда от непроизводительного. Здесь мы видим, каким образом размышление о богатствах, начиная с Адама Смита, выходит за рамки того пространства, которое отводилось ему в классическую эпоху; тогда оно еще располагалось внутри «идеологии», то есть анализа представления, ныне же оно соотносится как бы «по косой» с двумя областями, которые обе ускользают от форм и законов расчленения идей: с одной стороны, оно уже указывает на антропологию, которая ставит вопрос о самой человеческой сущности (о конечности человеческого бытия, о его отношении ко времени, о неминуемости смерти) и о том объекте, в который человек вкладывает дни своей жизни и своего труда, не будучи в состоянии узнать в нем объект своих непосредственных потребностей; с другой стороны, оно указывает на пока еще не реализованную возможность политической экономии, объектом которой был бы уже не обмен богатств (с игрой представлений в его основе), но их реальное производство — формы труда и капитала. Ясно, каким образом между этими вновь образованными позитивностями — антропологией, которая говорит о человеке, отчужденном от самого себя, и экономией, которая говорит о механизмах, внешних по отношению к человеческому сознанию,— Идеология или Анализ представлений неизбежно сводится всего лишь к психологии, тогда как именно перед нею, вопреки ей и превыше нее открывается величие истории, ставшей

возможной. Начиная с Адама Смита, время в экономике уже не будет циклическим временем, в котором чередуются обнищание и обогащение, оно не будет также и линейным временем тонких политических операций, которые, увеличивая понемногу количество обращающихся денег, тем самым заставляют производство расти быстрее, чем цены: это будет внутреннее время организации, которая растет в соответствии со своей собственной необходимостью и развивается по своим собственным законам,— время капитала и режима производства.

3. ОРГАНИЧЕСКАЯ СТРУКТУРА ЖИВЫХ СУЩЕСТВ

В области естественной истории между 1775 и 1795 годами можно констатировать подобные же изменения. Основной принцип классификаций сомнению не подвергается: по-прежнему их цель — определение «признака», который группирует индивидов и виды в более обширные единства, отличает эти единства друг от друга, дает им возможность включаться друг в друга и таким образом образовывать таблицу, в которой все индивиды и все группы, известные или неизвестные, могут найти свое место. Признаки эти выводятся из целостного представления индивидов; они расчленяют его и позволяют, представляя эти представления, создать какой-то порядок. Общие принципы *таксономии,* управлявшие системами Турнефора и Линнея, методом Адансона, сохраняют силу и для А.-Л. Жюсье, Вик д'Азира, Ламарка, Кандолля. Однако приемы, позволяющие установить признак, отношение между видимой структурой и критериями тождества, стали иными, подобно тому, как у Адама Смита стали иными отношения между потребностью и ценой. В течение всего XVIII века составители классификаций устанавливали признаки сравнением видимых структур, то есть выявлением отношений между однородными элементами, каждый из которых мог в соответствии с выбранным принципом организации послужить представлению всех остальных; единственное различие заключалось в том, что у систематиков элементы представления фиксировались заранее и сразу, а у методистов они вычленялись постепенно, в результате последовательного сопоставления. Однако переход от описываемой структуры к признаку-классификатору происходил целиком на уровне репрезентативных функций, в которых видимое выражалось через видимое. Начиная с Жюсье, Ламарка и Вик д'Азира, признак или, точнее, преобразование структуры в признак стало обосновываться на принципе, лежащем вне области видимого,— на внутреннем принципе, не сводимом к игре представлений. Этот принцип (в области экономики ему соответствует труд) — *органическая структура.* В качестве основы таксономий она проявляется четырьмя различными способами.

1. Прежде всего — в форме иерархии признаков. В самом деле, если, не располагая в ряд все великое разнообразие видов, взять, чтобы ограничить сразу же поле исследования, обширные бросающиеся в глаза группы — такие, например, как злаки, сложноцветные, крестоцветные, бобовые, — среди растений; или черви, рыбы, птицы, четвероногие — среди животных, то можно заметить, что некоторые признаки обладают абсолютным постоянством и наличествуют во всех возможных родах и видах; например, способ прикрепления тычинок, их расположение по отношению к пестику, способ прикрепления венчика, несущего тычинки, число долей, которыми обладает зародыш в семени. Другие признаки, хотя и часто встречаются в том или ином семействе растений, не достигают, однако, такой же степени постоянства; они образованы менее важными органами (число лепестков, наличие или отсутствие венчика, взаиморасположение чашечки и пестика), это вторичные, «не вполне единообразные» признаки. И наконец, третичные, «полуединообразные» признаки могут быть и постоянными, и переменными (однолистковая или многолистковая структура чашечки, число долей в плоде, расположение цветов и листьев, характер стебля); с помощью этих полуединообразных признаков невозможно определять семейства или порядки — не потому, что они неспособны, будучи применены ко всем видам, образовывать всеобщие единства, но потому, что они не затрагивают самое существенное в той или иной группе живых существ. Каждое обширное семейство в природе имеет необходимые, определяющие его черты, и те признаки, которые позволяют отличить его среди других, лежат ближе всего к этим основным условиям: так, поскольку размножение является важнейшей функцией растения, зародыш — важнейшая его часть, и все растения можно распределить на три класса: бессемянодольные, односемянодольные и двусемянодольные. На основе этих важнейших «первичных» признаков могут далее проявиться и другие, вводящие уже более тонкие разграничения. Таким образом, теперь признак не выводится непосредственно из видимой структуры сообразно единственному критерию его наличия или отсутствия: в основе его лежат важнейшие функции живого существа и значимые отношения, которые уже более не обнаруживаются в результате простого описания.

2. Таким образом, признаки связаны с функциями. В известном смысле мы возвращаемся здесь к старой теории значков или меток, предполагавшей, что живые существа носят на себе, в наиболее заметных местах, знаки, указывающие на то, что́ в них является наиболее важным. В данном случае значимыми отношениями оказываются отношения функционального подчинения. Число семядолей, например, является решающим для классификации растений постольку, поскольку они играют определяющую роль в функции размножения и тем самым связа-

ны со всей внутренней организацией растения, указывая на функцию, которая определяет всю его структуру [1]. Подобно этому Вик д'Азир показал, что для животных самыми важными, несомненно, являются функции питания и что именно по этой причине «существуют устойчивые соотношения между структурой зубов у плотоядных и структурой их мышц, пальцев, когтей, языка, желудка, кишечника» [2]. Таким образом, признак нельзя установить на основе отношения видимого к самому себе; признак, как таковой, является лишь некоей видимой точкой некоей сложной иерархической организации, в которой ведущая и определяющая роль принадлежит функции. В доступных наблюдению структурах признак важен не потому, что он часто встречается; напротив, признак часто встречается потому, что он функционально важен. Как отметил Кювье, обобщая труды последних великих методистов своего времени, чем выше мы поднимаемся к самым общим классам, «тем более устойчивыми становятся общие свойства, причем поскольку самые устойчивые отношения принадлежат важнейшим частям организма, постольку признаки разделения на высших уровнях извлекаются из этих важнейших частей... Именно в этом смысле данный метод можно считать естественным: он учитывает значимость органов» [3].

3. В этих условиях ясно, как понятие жизни смогло стать необходимым для упорядочения живых существ. Произошло это по двум причинам. Прежде всего потому, что в глубине тела требовалось уловить отношения, связывающие наружные органы с теми органами, существование и скрытая форма которых обеспечивают важнейшие жизненные функции. Так, Шторр предлагает классифицировать млекопитающих по расположению копыт, поскольку оно связано со способами передвижения и вообще двигательными возможностями животного, а эти способы в свою очередь соотносятся с формой питания и различными органами пищеварительной системы [4]. Более того, наиболее важные признаки могут оказаться в то же время и наиболее скрытыми; уже в растительном царстве можно отметить, что не цветы и не плоды, эти самые заметные части растения, являются здесь самыми значимыми элементами, но зародышевый аппарат и такие органы, как семядоли. У животных это явление встречается еще чаще. Шторр полагал, что обширные классы животных следует определять посредством форм кровообращения, а Ламарк (который, впрочем, сам не занимался вскрытиями) отвергал даже для низших животных принцип

---

[1] A.-L. de Jussieu. Genera plantarum, p. XVIII.

[2] Vicq d'Azyr. Système anatomique de quadrupèdes, 1792, Discours préliminaire, p. LXXXVII.

[3] G. Cuvier. Tableau élémentaire de l'histoire naturelle, Paris, an VI, p. 20—21.

[4] Storr. Prodromus methodi mammalium, Tübingen, 1780, p. 7—20.

классификации, который опирался бы лишь на видимую форму: «Рассмотрение тела и членов ракообразных заставляло всех естествоиспытателей видеть в них настоящих насекомых; я и сам долго придерживался общего мнения на этот счет. Однако поскольку известно, что именно органическая структура важнее всего как для классификации животных согласно методу и природе, так и для выявления подлинных отношений между животными, то отсюда следует, что ракообразных, которые, подобно моллюскам, дышат исключительно жабрами и тоже имеют мышечное сердце, следует поместить непосредственно за моллюсками до паукообразных и насекомых, которые организованы иначе»[1]. Таким образом, классифицировать уже не значит соотносить видимое с самим собою, заставляя один из его элементов представлять другие,—это значит уже в исходном побуждении к анализу связывать видимое с невидимым как с его скрытой причиной, а затем восходить от этой скрытой архитектоники к тем ее видимым знакам, которые даны на поверхности тел. Как говорил Пинель в своих естественнонаучных работах: «ограничиться внешними признаками, определяющими названия, не значит ли это закрыть для себя самый плодотворный источник знаний и тем самым, так сказать, лишить себя возможности раскрыть великую книгу природы, на познание которой мы, однако, притязаем?»[2]. Теперь признак вновь приобретает свою былую роль видимого знака, указывающего на скрытую глубину; однако указывает он не на некий скрытый текст, не на таящееся под покровом слово или же какое-нибудь сходство — слишком тонкое, чтобы быть заметным,— но лишь на связный ансамбль органической структуры, которая вбирает в единую ткань своей суверенности и видимое, и невидимое.

4. Таким образом, параллелизм между классификацией и номенклатурой нарушается. Когда классификация представляла собой все более детализирующееся расчленение видимого пространства, тогда вполне можно было помыслить, что разграничение и называние этих ансамблей может осуществляться одновременно и параллельно. Проблема имени и проблема рода были изоморфными. Однако теперь, когда признак способен служить классификации, лишь соотносясь прежде с целостной органической структурой индивидов, «разграничение» и «называние» осуществляются уже не сообразно одним и тем же критериям и операциям. Для того, чтобы обнаружить основные совокупности, в которых перегруппировываются живые существа, следует преодолеть глубину этого пространства, отде-

---

[1] Lamarck. Système des animaux sans vertèbres, Paris, 1801, p. 143—144.

[2] Ph. Pinel. Nouvelle méthode de classification des quadrumanes (Actes de la Société d'histoire naturélle, t. I, p. 52, цит. по: Daudin. Les Classes zoologiques, p. 18).

ляющего наружные органы от наиболее скрытых, а эти последние от тех основных функций, которые они обеспечивают. Напротив, совершенная номенклатура по-прежнему будет развертываться в плоском пространстве таблицы: на основе видимых признаков индивида надлежит безошибочно найти клетку с именем рода и вида. Между пространством организации и пространством номенклатуры обнаруживается теперь принципиальное несоответствие: или, скорее, вместо того чтобы точно совпадать, они оказываются ныне взаимноперпендикулярными, и в месте их пересечения находится видимый признак, который в глубине указывает на некоторую функцию, а на поверхности позволяет найти нужное имя. Этим разграничением, которое за какие-нибудь несколько лет покончило с естественной историей и ее культом *таксономии,* мы обязаны гению Ламарка; во вступительном слове к «Французской флоре» он противопоставил как совершенно различные две задачи ботаники: «определение», которое применяет правила анализа и позволяет обнаружить имя простыми приемами бинарного метода (или такой-то признак присутствует в исследуемом индивиде, и нужно попытаться найти ему место в правой половине таблицы; или же он отсутствует, и нужно найти его место в левой половине, и так далее, вплоть до окончательного определения); и обнаружение реальных отношений сходства, предполагающее уже рассмотрение целостной организации видов [1]. Имя и род, обозначение и классификация, язык и природа теперь уже не пересекаются с полным правом. Порядок слов и порядок существ разграничиваются теперь весьма условно определенной линией. Их былая сопринадлежность, на которой в классический век держалась естественная история и которая единым движением вела от структуры к признаку, от представления к имени, от видимого индивида к абстрактному роду, начинает разрушаться. Теперь говорят о вещах, *место* которых в ином пространстве, нежели пространство слов. Осуществив это разграничение уже в ранних своих работах, Ламарк замкнул эпоху естественной истории и открыл дорогу эпохе биологии гораздо решительней и увереннней, нежели двадцать лет спустя, вернувшись к уже известной теме — единого ряда видов и их постепенных преобразований.

Понятие органической структуры существовало уже в естественной истории XVIII века, как в анализе богатства — понятие труда, которое также не было изобретением конца классического века, однако в XVIII веке это понятие служило лишь для определения способа образования сложных индивидов из более простых элементов. Так, Линней разграничивал «соположение частей», посредством которого растут минералы, и

---

[1] Lamarck. La Flore française, Paris, 1778, Discours préliminaire, P. XC—CII.

«внутреннюю приимчивость», посредством которой питается и развивается растение[1]. Бонне противопоставлял «агрегат» «грубых тел» и «композицию организованных тел», которые «пересекаются бесконечным множеством своих частиц, как жидких, так и твердых»[2]. Таким образом, вплоть до конца XVIII века это понятие органической структуры никогда не использовалось для обоснования порядка природы, для ограничения ее пространства, для разграничения ее обликов. Лишь в работах Жюсье, Вик д'Азира и Ламарка оно впервые начинает функционировать в качестве метода определения признаков — оно подчиняет одни признаки другим, связывает их с функциями, располагает их согласно архитектонике не только внутренней, но и внешней, столь же невидимой, сколь и видимой, оно распределяет эти признаки в ином пространстве, нежели пространство имен, речи и языка. Таким образом, теперь оно уже не обозначает только одну категорию среди многих; оно не только указывает на разрыв в таксономическом пространстве, но определяет для некоторого рода существ их внутренний закон, позволяющий тем или иным их структурам приобретать значимость признака. Таким образом, органическая структура вклинивается между структурами, которые расчленяют, и признаками, которые обозначают,— вводя между ними глубинное, внутреннее, существенное пространство.

Это важное изменение осуществляется пока еще в стихии естественной истории; изменяя методы и приемы *таксономии,* оно, однако, не отвергает основополагающих условий ее возможности, не затрагивает еще самого способа бытия естественного порядка. Правда, оно влечет за собой одно важное следствие: углубление разрыва между органическим и неорганическим. В той таблице существ, которую развертывала естественная история, организованное и неорганизованное были всего лишь двумя рядоположными категориями; они пересекались, хотя и не обязательно совпадая, с противопоставлением живого и неживого. С того момента, как органическая структура становится в системе естественных признаков основным понятием, позволяющим переходить от видимой структуры к обозначению, она перестает быть рядовым признаком; она охватывает теперь все таксономическое пространство, в котором она ранее помещалась, и именно она в свою очередь дает основание для всякой возможной классификации. Тем самым противопоставление органического и неорганического становится основополагающим. Фактически начиная с 1775—1795 годов старое деление на три или четыре царства природы исчезает; новое противопоставление двух царств — органиче-

---

[1] Linne. Système sexuel des végétaux, Paris, an VI, p. 1.

[2] Bonnet. Contemplation de la nature (Œuvres complètes, t. IV, p. 40).

ского и неорганического — не замещает его в точности; скорее, оно делает его невозможным, навязывая иное разделение, на ином уровне и в ином пространстве. Эту важную дихотомию, с которой совпадает противопоставление живого и неживого, впервые формулируют Паллас и Ламарк[1]. «Есть лишь два царства природы,— пишет Вик д'Азир в 1768 году.— Одно обладает жизнью, другое лишено ее»[2]. Органическое становится живым, а живое — тем, что производит себя, возрастая и воспроизводясь; неорганическое, неживое, есть то, что не развивается и не воспроизводится; инертное и неплодотворное, оно находится на границах жизни, оно смерть. И если оно тесно связано с жизнью, то лишь как то, что изнутри стремится ее разрушить и погубить. «Во всех живых существах действуют две мощные силы, четко различные и всегда противоборствующие, так что каждая из них постоянно разрушает то, что производит другая»[3]. Мы видим, как, разрушая до основания великую таблицу естественной истории, становится возможной такая наука, как биология, а также как в исследованиях Биша выявляется возможность основополагающего противопоставления жизни и смерти. Дело тут вовсе не в торжестве, не столь уж бесспорном, витализма над механицизмом; ведь сам витализм с его стремлением определить специфику жизни является лишь внешним проявлением этих археологических событий.

4. ФЛЕКСИЯ СЛОВ

Точный отклик на все эти события можно найти и в исследованиях языка, но, несомненно, здесь они проявляются менее явно и более постепенно. Причину этого обнаружить несложно: дело в том, что в течение всего классического века язык утверждался и рассматривался как дискурсия, то есть как спонтанный анализ представления. Среди всех других форм неколичественного порядка он был наиболее непосредственным, наименее преднамеренным, глубже всего связанным с собственным движением представления. А следовательно, язык оказывался глубже укоренен в представлении и способе его бытия, чем те упорядоченности, ставшие предметом размышления (научного или обыденного), которые служили основой классификации живых существ или обмена богатств. Изменения исследовательских приемов, сказавшиеся на измерении меновых стоимостей или способах выделения признаков живых существ, заметно преобразили и анализ богатств, и естественную историю. Для того чтобы и в науке о языке произошли столь же

---

[1] Lamarck. La Flore française, p. 1—2.
[2] Vicq d'Azyr. Premiers discours anatomiques, 1786, p. 17—18.
[3] Lamarck. Mémoires de physique et d'histoire naturelle, 1797, p. 248.

важные изменения, требовались еще более существенные события, способные изменить само бытие представлений в западной культуре. Как в течение XVIII и XIX веков теория имени располагалась в непосредственной близости от представления и, следовательно, в известной мере управляла анализом структур и признаков в живых существах или анализом цен и стоимостей в богатствах, так и в конце классической эпохи именно теория имени выживает дольше всего, исчезая лишь в самый последний момент, когда уже и само представление изменяется на самом глубинном уровне своего археологического уклада.

Вплоть до начала XIX века в исследованиях языка можно обнаружить лишь очень немногие изменения. Слова все еще исследовались на основе их связи с представлениями, как потенциальные элементы дискурсии, предписывающей всем им одинаковый способ бытия. Однако эти содержания представлений не исследовались только в измерении, соотносящем их с абсолютным первоначалом (мифическим или реальным). Во *всеобщей грамматике,* взятой в ее самом чистом виде, все слова какого-либо языка являлись носителями значения более или менее скрытого, более или менее производного, первоначальное основание которого коренилось, однако, в первоначальном обозначении. Всякий язык, каким бы сложным он ни был, оказывался расположенным в открытости, разверзнутой раз и навсегда древнейшими человеческими криками. Побочные сходства с другими языками — близкие созвучия соответствуют сходным значениям — замечались и обобщались лишь для подтверждения вертикальной связи каждого языка с этими глубинными, погребенными, почти немыми значениями. В последней четверти XVIII века горизонтальное сравнение языков приобретает иную функцию: оно уже более не позволяет узнать, что́ именно каждый из них мог взять из древнейшей памяти человечества, какие следы от времен, предшествовавших вавилонскому смешению языков, отложились в звучании их слов; но оно дает возможность определить, какова мера их сходств, частота их подобий, степень их прозрачности друг для друга. А отсюда те обширные сопоставления различных языков, которые появляются в конце XVIII века — порой под влиянием политических причин, как например, предпринятые в России[1] попытки составить перечень языков Российской Империи: в 1787 году в Петербурге появился первый том «Glossarium comparativum totias orbis» («Всемирного сравнительного словаря»); он содержал ссылки на 279 языков: 171 азиатский, 55 европейских, 30 африканских, 23 американских[2]. Однако пока еще эти сравнения делаются исключительно на основе и в за-

---

[1] Bachmeister. Idea et desideria de colligendis linguarum specimenibus, Pétrograd, 1773; Güldenstadt. Voyage dans le Caucase.

[2] Второе издание в 4-х томах появилось в 1790—1791 гг.

висимости от содержаний представления: либо общее ядро значения, которое служит инвариантом, сопоставляют со словами, какими различные языки могут его обозначить (Аделунг[1] дает 500 вариантов молитвы «Отче наш» на различных языках и диалектах); либо, выбирая какой-нибудь один корень как элемент, сохраняющий свое постоянство в слегка измененных формах, определяют весь набор смыслов, которые он может принимать (таковы первые опыты лексикографии, например, у Бюте и Ла Сарта). Все эти исследования неизменно опираются на два принципа, которые уже были принципами *всеобщей грамматики:* принцип некоего общего первоначального языка, создавшего исходный набор корней, и принцип последовательности исторических событий, чуждых языку, которые, воздействуя на язык снаружи и пытаясь его подчинить, использовать, улучшить, сделать гибким, умножают или смешивают его формы (нашествия, миграция, успехи познания, политическая свобода или рабство и т. д.).

Итак, сопоставление языков в конце XVIII века выявляет некоторое связующее звено между сочленением содержаний и значением корней: речь идет о флексиях. Конечно, само явление флексии уже давно было известно грамматистам (подобно тому, как в естественной истории понятие органической структуры было известно еще до Палласа или Ламарка, а в экономии понятие труда — до Адама Смита), однако раньше флексии исследовались лишь ради их соотнесенности с представлениями — неважно, рассматривались ли они при этом как некие дополнительные представления или же как способы связи между представлениями (наподобие порядка слов). Однако сравнение различных форм глагола «быть» в санскрите, латыни или греческом (у Кёрду[2] и Уильямса Джонса[3]) обнаружило здесь некое постоянное отношение, обратное тому, которое обычно предполагалось: изменению подвергается именно корень, а флексии остаются сходными. Так, санскритский ряд asmi, asi, asti, smas, stha, santi именно посредством флексионной аналогии точно соответствует латинскому ряду sum, es, est, sumus, estis, sunt. Ясно, что и Кёрду и Анкетиль-Дюперрон оставались на уровне исследований *всеобщей грамматики,* когда первый усматривал в этом параллелизме остатки первоначального языка, а второй — результат исторического смешения, которое могло произойти между жителями Индии и Средиземноморья в эпоху бактрианского царства. Однако то, что выявлялось в результате сравнения этих сопряжений, было уже не просто связью первоначальных слогов с первоначальными

---

[1] Adelung. Mithridates, 4 vol., Berlin, 1806—1817.

[2] R.-P. Cœrdoux. Memoires de l'"Academie des inscriptions, t. XLIX, p. 647—697.

[3] W. Jones. Works, London, 1807, 13 vol.

смыслами, но более сложным отношением между изменениями основы и грамматическими функциями; обнаружилось, например, что в различных языках существует постоянное отношение между определенным рядом формальных изменений и столь же определенными рядами грамматических функций, синтаксических значений или смысловых изменений.

Тем самым *всеобщая грамматика* начинает постепенно менять свои очертания: способ связи различных теоретических сегментов между собой становится иным, объединяющая их сетка обрисовывает уже несколько иные контуры. В эпоху Бозе и Кондильяка отношение между корнями с их столь гибкой формой и смыслом, расчлененным в представлениях, или же связь между способностью обозначать и способностью сочленять обеспечивается самодержавием Имени. Ныне сюда включается еще один элемент; с точки зрения смысла или представления он имеет лишь некоторую вспомогательную, необходимо второстепенную значимость (речь идет о роли подлежащего или дополнения, исполняемой лицом или обозначаемой вещью; речь идет о времени действия), но с точки зрения формы он складывается в прочный, постоянный, почти неизменный ансамбль, основной закон которого навязывается корням-представлениям и способен даже изменять их. К тому же этот элемент, вторичный по своей смысловой значимости, первичный по своей формальной устойчивости, сам по себе не является отдельным слогом, вроде постоянного корня — скорее, это система изменений, различные сегменты которой согласуются друг с другом. Так, буква «s» сама по себе не означает второе лицо, подобно тому, как буква «е» означала, по мнению Кур де Жебелена, дыхание, жизнь и существование; лишь совокупность изменения «m», «s», «t» придает глагольному корню значение первого, второго и третьего лица.

Этот новый способ исследования вплоть до конца XVIII века не выходил за пределы исследования языка в его связи с представлениями. Речь все еще идет о дискурсии. Однако уже тогда через посредство системы флексий выявилось измерение чистой грамматики: язык строится уже не только из представлений и звуков, которые в свою очередь их представляют и сами упорядочиваются, как того требуют связи мышления; язык состоит прежде всего из формальных элементов, сгруппированных в систему и навязывающих звукам, слогам и корням некий порядок, уже отличный от порядка представления. Таким образом, в анализ языка вводится элемент, к языку несводимый (подобно тому, как в анализ обмена был введен труд, а в анализ признаков — органическая структура). Одним из первых видимых следствий этого было в конце XVIII века появление фонетики, которая является уже не столько исследованием первичных значений выражения, сколько анализом звуков, их отношений и возможных взаимопреобразований:

в 1781 году Хельваг построил треугольник гласных[1]. Точно так же появляются и первые наброски сравнительной грамматики: в качестве объекта сравнения берутся в различных языках не пары, образованные группой букв и каким-то смыслом, но целые совокупности изменений, имеющих смысл (спряжения, склонения, аффиксации). В языках сопоставляется не то, что́ обозначают их слова, но то, что связывает их друг с другом; теперь они стремятся сообщаться друг с другом уже не через посредство всеобщей и безличной мысли, которую всем им приходится представлять, но непосредственно — благодаря тем тонким и с виду столь хрупким, но на самом деле столь постоянным и неустранимым механизмам, которые связывают слова друг с другом. Как сказал Монбоддо, «механизм языков менее произволен и более упорядочен, нежели произношение слов; в нем мы находим великолепный критерий для определения близости языков друг другу. Вот почему, когда мы видим, что два языка сходно используют такие важнейшие приемы, как деривация, словосложение, инфлексия, то из этого следует, либо что один из них происходит от другого, либо что оба они являются диалектами одного и того же первоначального языка»[2]. Когда язык определялся как дискурсия, он и не мог иметь иной истории, кроме истории представлений; только когда менялись мысли, вещи, знания, чувства, тогда и в точном соответствии с этими изменениями менялся и сам язык. Ныне же имеется некий «внутренний» механизм языков, который определяет не только индивидуальность каждого языка, но также и его сходства с другими языками: именно этот механизм, будучи носителем тождеств и различий, знаком соседства, меткой родства, становится опорою истории. Именно через его посредство историчность ныне вступает в самую словесную толщу.

5. ИДЕОЛОГИЯ И КРИТИКА

Таким образом, во *всеобщей грамматике*, в *естественной истории, в анализе богатств* произошли в последние годы XVIII века события одного и того же рода. Знаки в их связи с представлениями, анализ тождеств и различий, который смог в результате установиться, общая картина, сразу и непрерывная и расчлененная, в которую складывается это множество сходств, определенный порядок, утвердившийся среди эмпирических множеств,— все это уже не могло более основываться лишь на самоудвоении представления. Начиная с этого события, ценность объектов желания определяется уже не только

[1] Helwag. De formatione loguelae, 1781.
[2] Lord Monboddo. Ancient metaphysics, vol. IV, p. 326.

другими объектами, которые желание может себе представить, но областью, не сводимой к этому представлению,— *трудом;* отныне живое существо можно характеризовать уже не посредством элементов, которые доступны анализу на основе представлений о нем и о других существах, но посредством некоей внутренней соотнесенности этого существа, называемой его *органической структурой;* определить язык позволяет не тот способ, посредством которого он представляет представления, но какая-то внутренняя его архитектоника, какой-то способ изменения самих слов вследствие их взаимозависимого грамматического положения, т. е. *система его флексий.* Во всех этих случаях отношение представления к себе самому и порядковые связи, которые это отношение позволяет определить вне всякой количественной меры, зависят теперь от условий, внешних самому представлению в его действительном бытии. Чтобы установить связь между представлением смысла и представлением слова, теперь приходится прибегать к чисто грамматическим законам языка, который независимо от своей способности представлять представление подчинен строгой системе фонетических изменений и синтетических зависимостей; в классический век языки имели грамматику потому, что они обладали способностью к представлению, теперь они строят представления на основе этой грамматики, выступающей для них как бы изнанкой истории, тем необходимым внутренним вместилищем, для которого собственно репрезентативные значения являются лишь внешней, видимой, блестящей оболочкой. Чтобы связать в каком-то определенном признаке частичную структуру и целостный зримый облик живого существа, приходится теперь ссылаться на чисто биологические законы, которые определяют отношения между функциями и органами, не нуждаясь ни в каких метках-указателях и как бы отстраняясь от них; сходства, родство, семейства живых существ уже не определяются на основе развернутого описания; они имеют признаки, которые язык может охватить и определить, потому что они имеют структуру, некую темную, плотную изнанку их видимости: именно на ясной дискурсивной поверхности этой скрытой, но властной толщи и возникают признаки — нечто вроде внешнего отложения на поверхности организмов, ныне погруженных в самих себя. Наконец, когда речь идет о том, чтобы связать представление какого-либо объекта потребности со всем тем, что может соответствовать ему в акте обмена, приходится прибегать к форме и количеству труда, которые и определяют его стоимость: иерархия вещей в непрерывных колебаниях рынка устанавливается не с помощью других объектов или других потребностей, но благодаря самой деятельности, которая их произвела и безмолвно покоится в них; не что иное, как рабочие дни и часы, необходимые для их производства, добычи или перевозки, складываются теперь в их

собственный вес, их рыночную устойчивость, их внутренний закон, а значит, и в то, что можно было бы назвать их реальной ценой; только на этой важнейшей основе и могут совершаться обмены и только здесь рыночные цены, немного поколебавшись, находят точку своего равновесия.

Таким образом, это немного загадочное глубинное событие, которое произошло в конце XVIII века во всех трех областях, единым движением произведя во всех один и тот же разрыв, можно теперь определить в его единстве, лежащем в основе его различных форм. Мы видим, сколь поверхностно было бы искать это единство в прогрессе рациональности или открытии новой темы в культуре. Дело не в том, что в последние годы XVIII века сложные явления биологии, истории языков или промышленного производства стали подчиняться новым формам рационального анализа, которые дотоле были им чужды; не в том, что под «влиянием» неведомо какого зарождающегося романтизма вдруг пробудился интерес к сложным формам жизни, истории и общества; дело не в том, что во всех этих проблемах мы отходим от рационализма, подчиненного механической модели, правилам анализа и законам рассудка. Конечно, все это — перемены и сдвиги культурных интересов, перетасовки мнений и суждений, возникновение новых форм в научной речи, первые морщины на просветленном лике знания — было, но лишь как поверхностное изменение. В более глубоком смысле на том уровне, где познание укореняется в своей позитивности, событие это касается не рассматриваемых, анализируемых и объясняемых сознанием объектов и даже не способа их познания и рационализации, но отношения представления к тому, что в нем дается. У Адама Смита, у первых филологов, у Жюсье, Вик д'Азира или Ламарка произошел именно этот небольшой, но чрезвычайно существенный сдвиг, который опрокинул всю западную мысль: представление потеряло способность обосновывать, исходя из самого себя, в своем собственном развертывании и игре самоудвоения, те связи, которые могли бы соединить его различные элементы воедино. Никакое сочленение или расчленение, никакой анализ тождеств и различий не способен отныне обосновать взаимосвязь представлений, а сам порядок, сама таблица, в которой он пространственно локализуется, те соседства, которые он определяет, последовательности, которые он санкционирует, а также всевозможные переходы от одной точки его поверхности к другой — все это уже не способно связать между собою представления или их элементы. Условие всех этих связей помещается теперь вне представления, по ту сторону непосредственной видимости, в некоем закулисном мире, который глубже и шире, чем оно само. Для того чтобы достичь той точки, где воссоединяются видимые формы всего существующего — структура всего живого, стоимость богатств, синтаксис слов,— приходится

устремляться к той вершине, к той необходимой, не недоступной точке, которая уходит за пределы нашего взгляда в самую глубину вещей. Отступая в свою собственную суть, сосредоточиваясь в той силе, которая их одушевляет, в той органической структуре, которая их поддерживает, в том генезисе, который непрестанно их порождает, вещи в сокровенной своей истине ускользают из пространства таблицы. Это уже не чистое постоянство распределения собственных представлений в одних и тех же формах — они замыкаются на самих себе, приобретают свою собственную объемность, находят для себя *внутреннее* пространство, которое для нашего представления будет *внешним*. Именно исходя из этой скрытой в них архитектоники, взаимосцепления, которое их поддерживает и сохраняет свое тайное владычество в каждой их частице, именно на основе той силы, которая их порождает и остается в них как нечто неподвижное, но еще живое,— именно поэтому все вещи, их осколки, грани, куски, оболочки, даются, хотя и не полностью, представлению. Из их недоступного запаса оно мало-помалу извлекает те хрупкие элементы, единство которых всегда скрепляется где-то глубже. Пространство порядка, которое служило *общим местом* для представления и для вещей, для эмпирической зримости и сущностных законов, которое объединяло закономерности природы и улавливаемые воображением сходства сеткой тождеств и различий, которое сводило эмпирическую последовательность представлений в одновременность таблицы и позволяло шаг за шагом логически обследовать весь ансамбль единовременных природных элементов,— это пространство порядка оказывается теперь разорванным: с одной стороны, теперь выступают вещи с их собственной организацией, их скелетом, с пространством, которое их расчленяет, и временем, которое их производит; с другой стороны — представление, чистая временная последовательность, в которой эти вещи (хотя всегда лишь частично) обращаются к субъективности, к сознанию, к индивидуальному познавательному усилию, к тому психологическому индивиду, который, из глубины ли своей собственной истории или же на основе воспринятой им традиции, стремится к познанию. Представление уже вот-вот лишится своей способности определять способ бытия, общий для вещей и знаний. Само бытие того, что представлено, выпадает теперь за рамки представления.

Такое утверждение, однако, преждевременно. Во всяком случае, оно предвосхищает будущую диспозицию знания, которая в конце XVIII века не была еще окончательно установлена. Не следует забывать, что, когда Смит, Жюсье и У. Джонс пользовались понятиями труда, организации, грамматической системы, они не искали выхода за пределы табличного пространства, определенного классической мыслью, не пытались преодолеть видимость в вещах и тем избавиться от игры пред-

ставления, представляющего самого себя; они лишь устанавливали некую форму связи, доступную анализу, постоянную и обоснованную. Речь шла исключительно о том, чтобы обнаружить общий порядок тождеств и различий. Великий поворот, который вызовет по другую сторону представления поиск самого бытия того, что представлено, пока еще не начался; определилось лишь место, с которого он сможет начаться. Однако место это все еще очерчивается внутренней диспозицией представлений. Ясно, что этой двойственной эпистемологической конфигурации соответствует и философская двойственность, указывающая на ее близкую развязку.

Сосуществование в конце XVIII века Идеологии и критической философии — Дестю де Траси и Канта — это соседство двух чуждых форм сознания, тех, что в научной мысли еще хранят единство, но уже обречены вот-вот распасться. У Дестю или Жерандо Идеология предстает одновременно и как единственная рациональная и научная форма, в которую может облечься философия, и как единственное философское обоснование, которое могло бы быть предложено и наукам вообще, и каждой отдельной области познания в частности. Будучи наукой об идеях, Идеология должна быть познанием того же самого рода, что и другие познания, объектами которых являются природные существа, слова языка или же законы общества. Однако поскольку объектом ее являются идеи, способ их выражения в словах и связывания их в рассуждения, постольку она играет роль Грамматики и Логики всякой возможной науки. Идеология не задает вопроса об обосновании, границах и корнях представления, но охватывает вообще всю область представлений, фиксируя необходимо проявляющиеся в ней последовательности, определяя образующиеся в ней связи, выявляя законы соединения и разъединения, которые способны управлять ею. Она помещает все знание в пространство представлений и, охватывая все это пространство, формулирует знание организующих его законов; в этом смысле она является знанием о всяком знании. Правда, это основополагающее удвоение еще не выводит ее за пределы поля представления; напротив, цель ее в том, чтобы отбросить всякое знание к представлению, непосредственная близость которого неизбежна: «Давали ли вы себе хоть сколь-нибудь точный отчет о том, что значит думать? Что вы испытываете, когда вы думаете — все равно, о чем? Вы говорите себе, *я думаю о том-то,* когда у вас есть какое-то мнение, когда вы строите суждение. Действительно, построение суждения — будь оно ложно или истинно — это мыслительное действие; оно заключается в том, чтобы чувствовать существование связи, отношения... *Думать,* как видите, *всегда означает чувствовать,* и не более того» [1].

---

[1] Destutt de Tracy. Éléments d'Idéologie, I, p. 33—35.

Следует, однако, заметить, что, определяя мысль об отношении ощущением этого отношения или, короче, сводя мысль вообще к ощущению, Дестю покрывает всю область представления, не выходя за ее пределы, но при этом достигая той границы, за которой ощущение как первоначальная простейшая форма представления, как минимальное дающееся мысли содержание, отбрасывается в область физиологических условий, способных его объяснить. Все то, что, будучи прочитанным в одном смысле, проявляется как самая хрупкая всеобщность мысли, в то же самое время, будучи расшифрована в другом направлении, проявляется как сложный результат зоологических особенностей: «Наше знание о животном весьма неполно, если мы не знаем о его интеллектуальных способностях. Идеология есть часть зоологии, причем именно в человеке эта часть особенно важна и заслуживает углубления»[1]. Когда анализ представления достигает своей наибольшей широты, он задевает своим внешним краем ту область, которая почти стала — или, точнее, станет, поскольку она еще не существует,— областью естественной науки о человеке.

Сколь бы различными по форме, стилю и целям ни были вопросы Канта и вопросы Идеологов, они имеют одну и ту же точку приложения: взаимоотношение представлений. Однако Кант не берет это отношение (со всем тем, что его обосновывает и оправдывает) на уровне представления, пусть даже и сведенного в своем содержании, на рубеже пассивности и сознания, к простому ощущению; Кант устремляет свой вопрос к тому, что делает возможным само это отношение в его всеобщности. Отказываясь от обоснования связи между представлениями посредством некоего внутреннего канала, мало-помалу иссушающего эту связь до чистого впечатления, Кант опирается на условия, которые определяют общезначимую форму этой связи. Направляя таким образом свой вопрос, Кант обходит и само представление, и все то, что в нем дается, и обращается к тому, на основе чего может быть дано всякое вообще возможное представление. Теперь представления уже не способны развертываться на своей собственной основе, в соответствии с присущими им самим законами функционирования, разъединяясь в анализе и соединяясь в синтезе: лишь суждения опыта или эмпирические констатации могут основываться на содержаниях представления. Всякая другая связь, притязающая на всеобщность, должна быть обоснована по ту сторону всякого опыта, в априорных условиях, которые делают ее возможной. Речь здесь идет, конечно, не о потустороннем мире, но о тех условиях, при которых может существовать всякое представление мира вообще.

---

[1] Id., ibid., préface, p. 1.

Таким образом, имеется некоторое соответствие между кантовской критикой и тем первоначальным, едва завершенным обликом, в котором в ту же самую эпоху представал идеологический анализ. Однако Идеология простирала свою рефлексию на все поле познания — от первоначальных впечатлений и до политической экономии, включая логику, арифметику, науки о природе и грамматику; она стремилась охватить в форме представления все то, что постоянно создавалось и воссоздавалось вне ее. Однако это схватывание могло осуществиться лишь в полумифической форме генезиса — одновременно и единичного, и всеобщего, при котором отдельное, пустое и абстрактное сознание должно было, начав с мельчайшего представления, постепенно развернуть обширную картину всего, что вообще может быть представленным. В этом смысле Идеология — это последняя классическая философия, подобно тому как «Жюльетта» — это последний классический рассказ. В сценах и рассуждениях у де Сада новая мощь желаний находит себе место в развертывании безупречно прозрачного представления; так, анализ, проводимый Идеологией, включает в свое повествование о рождении все формы представления, вплоть до самых сложных. В противоположность Идеологии кантовская критика означает, напротив, порог современной эпохи, она вопрошает представление, исходя уже не из бесконечного движения, которое строит из простейших элементов все возможные их комбинации, но исходя из его законных границ. Таким образом, она впервые санкционирует важное событие европейской культуры конца XVIII века: уход знания и мысли за пределы пространства представления. Оно оспаривается в самой своей основе, в своем первоначале, в своих границах; безграничное поле представления, которое установила классическая мысль и которое Идеология стремилась шаг за шагом обойти с помощью научной дискурсии, обернулось теперь метафизикой — но такой метафизикой, которая никогда не вышла бы за свои собственные рамки, которая выступала бы в качестве неискушенного догматизма, которая никогда не ставила бы прямо вопроса о своих правах. В этом смысле Критика выделяет то метафизическое измерение, с которым философия XVIII века стремилась покончить простым анализом представления. В это же время, однако, она открывает возможность другой метафизики, цель которой — вопрошание всего того, что лежит за пределами всякого представления и является его источником и первоначалом; именно она сделала возможными те философии Жизни, Воли, Слова, которые XIX век развернул, следуя по стопам «Критики».

6. ОБЪЕКТИВНЫЕ СИНТЕЗЫ

Отсюда проистекает почти бесконечный ряд следствий. Во всяком случае, следствий неограниченных, поскольку и наше теперешнее мышление принадлежит еще к их преемству. В первый ряд следует, несомненно, поместить одновременное возникновение новой трансцендентальной темы и новых эмпирических полей, а если не новых, то по крайней мере по-новому распределенных и обоснованных. Мы видели, как в XVII веке появление *матезиса* как общей науки о порядке не только играло основополагающую роль в математических дисциплинах, но было также связано с образованием столь различных чисто эмпирических областей, как всеобщая грамматика, естественная история и анализ богатства; все они были построены вовсе не по «модели», предписываемой математизацией или механизацией природы, они учредились и расположились на основе некой общей возможности, позволявшей установить среди представлений упорядоченную картину тождеств и различий. Именно разложение в последние годы XVII века этого однородного поля доступных упорядочению представлений обусловило соответственно появление двух новых форм мысли. Одна задает вопрос об условиях отношения между представлениями с точки зрения того, что делает их вообще возможными; тем самым открывается такое трансцендентальное поле, где субъект который никогда не дается в опыте (поскольку он не эмпирический), но обладает лишь конечным бытием (поскольку интеллектуальной интуиции не существует), определяет в своем отношении к x-объекту формальные условия всякого опыта; именно анализ трансцендентального субъекта выявляет обоснование возможного синтеза между представлениями. Наряду с этим «выходом» к трансцендентальному, и симметрично с ним, уже другая форма мысли задает вопрос об условиях отношения между представлениями с точки зрения самого бытия, которое в них оказалось представленным; на горизонте всех действительных представлений появляются, в качестве основы их единства, те объекты, недоступные объективации, те представления, никогда не могущие быть представленными до конца, те зримости, что одновременно и явны, и скрыты, те реальности, которые тем больше отступают вглубь, чем важнее они для обоснования всего, что дается нам и предстает перед нами: могущество труда, сила жизни, способность к речи. Именно на основе этих форм, которые блуждают на самых дальних границах нашего опыта, в наши представления входят стоимость вещей, органическая структура живых существ, грамматическая структура и историческая близость языков; этим они возлагают на нас долг познания — быть может, бесконечный. Таким образом, условия возможности опыта ищутся в условиях возможности объекта и его существования, тем бо-

лее что для трансцендентальной рефлексии условия возможности объектов опыта и условия возможности самого опыта тождественны. Новая позитивность наук о жизни, языке, экономике находит соответствие в трансцендентальной философии.

Труд, жизнь, язык, таким образом, выявляются как «трансценденталии», которые делают возможным объективное познание живых существ, законов производства, форм языка. Находясь в своем бытии вне сознания, они тем самым являются условиями познания; они соотносятся с кантовским открытием трансцендентального поля и, однако, отличаются от него в двух существенных моментах: они располагаются на стороне объекта и даже, пожалуй, по ту его сторону; подобно Идее в трансцендентальной Диалектике, они тотализируют феномены и утверждают априорную связность эмпирических множеств; однако они основывают их в таком бытии, загадочная реальность которого еще до всякого познания создает порядок и связь в том, что подлежит познанию; более того — они касаются области апостериорных истин и принципов их синтеза, а уже не априорного синтеза всякого возможного опыта. Первое отличие (тот факт, что трансценденталии располагаются на стороне объекта) объясняет возникновение тех метафизик, которые, хотя и явились после Канта, все еще кажутся «докритическими»: хоть они и отказываются от анализа условий познания, которые могли бы обнаружиться на уровне трансцендентальной субъективности, однако те объективные трансценденталии, из которых эти метафизики исходят (Слово Божие, Воля, Жизнь), сами возможны, лишь поскольку область представления оказывается предварительно ограниченной; их археологическая почва — та же, что и у самой Критики. Второе отличие (тот факт, что эти трансценденталии относятся именно к апостериорным синтезам) объясняет появление «позитивизма»: всякий пласт феноменов дается в опыте, рациональная связность которого покоится на объективном основании, выявить которое невозможно; познанию доступны не субстанции, а феномены, не сущности, а законы, не живые существа, а их закономерности. Таким образом, на основе критики, или, скорее, на основе того смещения бытия по отношению к представлению, первой философской констатацией которого было кантианство, устанавливается основополагающая корреляция: с одной стороны, метафизики объекта или, точнее, метафизики того в принципе необъективируемого источника, из которого исходят все объекты нашего поверхностного познания; а с другой стороны, философия, единственная задача которой заключается в наблюдении того, что дается позитивному познанию. Мы видим, как оба термина этой оппозиции опираются друг на друга и усиливают друг друга: именно в сокровищнице позитивных знаний (и особенно тех, которые несут биология, экономия или филология) метафизики «источника» или объективных

«трансценденталий» находят предмет для нападок, и наоборот — в расколе между непознаваемой глубиной и рациональностью познаваемого находит свое оправдание разного рода «позитивизм». На треугольнике «критика — позитивизм — метафизика» объекта строится европейское мышление с начала XIX века и до Бергсона.

Археологическая возможность такой структуры связана с возникновением эмпирических полей, которые теперь уже не могут быть поняты посредством простого, чистого внутреннего анализа представления. Иными словами, она соответствует некоторым моментам диспозиции, присущей современной *эпистеме*.

Прежде всего выявляется тема, которая ранее оставалась невыраженной и, по сути дела, не существовала. Может показаться странным, что в классическую эпоху не было попыток математизировать науки, основанные на наблюдении, или грамматические познания, или экономический опыт. Как будто бы галилеева математизация природы и обоснование механики сами по себе были достаточны для осуществления проекта *матезиса*. В этом нет ничего парадоксального: анализ представлений по тождествам и различиям, их упорядочение в твердых таблицах законно помещало науки о качественном объекте в поле универсального *матезиса*. В конце XVIII века произошел новый основополагающий раздел: теперь, когда движение, расчленяющее представления, перестает быть движением, связующим их, аналитические дисциплины оказались эпистемологически отличными от тех, которым приходилось прибегать к синтезу. Таким образом, возникает поле *априорных* наук наук формальных, чистых, дедуктивных, которые подчиняются логике и математике: а с другой стороны, мы видим, как вычленяется область *апостериорных* наук — эмпирических наук, которые используют дедуктивные формы лишь отрывочно и в узко ограниченных областях. Итак, следствием этого раздела оказалась новая эпистемологическая забота — обнаружить уже на другом уровне единство, которое было потеряно при разложении *матезиса* и всеобщей науки о порядке. Отсюда те стремления, которые характеризуют современную рефлексию о науках: классификация областей знания на математической основе и установление иерархии для постепенного восхождения к более сложному и менее точному; рефлексия о методах эмпирической индукции и попытка одновременно дать философское обоснование и формальное оправдание; стремление очистить, формализовать и, быть может, математизировать области экономии, биологии и, наконец, самой лингвистики. В качестве противовеса к этим попыткам восстановить единое эпистемологическое поле вновь и вновь обнаруживается полная невозможность этого: либо в силу несводимой специфичности жизни (которую так старались очертить главным образом в начале XIX

века), либо в силу особого характера гуманитарных наук, которые сопротивляются всякой методологической редукции (попытки определить и измерить это сопротивление относятся в основном ко второй половине XIX века). Ясно, что в этом двояком утверждении (неважно, поочередном или одновременном) о способности и неспособности формализовать эмпирическое следует признать след того глубинного события, которое в конце XVIII века оторвало пространство представления от самой возможности синтеза. Именно это событие помещает формализацию или математизацию в основу всякого современного научного поиска, и оно же объясняет, почему всякая поспешная математизация или всякая наивная формализация эмпирического принимает вид «докритического» догматизма и звучит в мысли как возврат к банальностям Идеологии.

Следовало бы вспомнить и о другом признаке современной *эпистемы*. В течение классического века постоянное и фундаментальное отнесение знания (даже и эмпирического) ко всеобщему *матезису* обосновывало непрестанно и в самых различных формах возобновляемый проект построения единого *свода* знаний; этот проект постепенно, хотя и не меняя при этом самого своего обоснования, принимал то вид общей науки о движении, то вид универсального учения о признаках, то вид языка, продуманного и восстановленного во всех своих аналитических значениях и синтаксических возможностях, то, наконец, вид Энциклопедии знаний, построенной по алфавитному или систематическому принципу. Неважно, что все эти попытки не были завершены, что они не полностью осуществили проект, который вызвал их к жизни: все они выявили на видимой поверхности событий или текстов то глубинное единство, которое классический век утвердил на археологическом фундаменте анализа тождеств и различий и всеобщей возможности упорядочения. Так что Декарт, Лейбниц, Дидро и Даламбер — даже в том, что можно было бы назвать их «поражением», в том, что тормозило или сбивало с пути их работу,— остались предельно близкими тому, что лежало в основе классического мышления. Начиная с XIX века единство *матезиса* разрывается. Разрывается оно дважды: сначала по линии, разграничивающей чистые формы анализа от законов синтеза, а потом по линии, отделяющей при обосновании синтезов трансцендентальную субъективность от способа бытия объектов. Обе эти формы разрыва порождают два ряда устремлений, которые при некоторой установке на всеобщность могут показаться лишь отголоском картезианских или лейбницевских начинаний. Однако если вглядеться попристальнее, то окажется, что объединение поля познаний не имеет и не может иметь в XIX веке тех форм, тех притязаний, тех обоснований, какие были возможны в классическую эпоху. При Декарте или Лейбнице взаимопрозрачность знания и философии была безоговорочной,

так что универсализация знания в философском мышлении не требовала какой-то особой рефлексии. Начиная с Канта, проблема меняется: знание уже не может более развертываться на единой и объединяющей основе *матезиса*. С одной стороны, возникает проблема отношений между формальным полем и трансцендентальным полем (и на этом уровне все эмпирические содержания знания как бы заключаются в скобки и временно лишаются какой-либо значимости), а с другой стороны, возникает проблема отношений между областью эмпиричности и трансцендентальным обоснованием познания (и тогда отодвигается в сторону чистый формальный порядок как не существенный для исследования той области, в которой находит свое обоснование всякий опыт и даже чистые формы мышления). Однако в обоих этих случаях философское мышление о всеобщности находится на другом уровне по сравнению с полем реального знания; оно учреждается либо как чистая рефлексия, способная *обосновывать*, либо как некий возврат, способный *раскрывать*. Первая форма философии проявилась прежде всего в фихтевском стремлении генетически вывести целостность трансцендентальной сферы из чистых, всеобщих, отвлеченных законов мысли; тем самым открывается поле исследований, пытающихся либо привести любую трансцендентальную рефлексию к анализу формализаций, либо обнаружить в трансцендентальной субъективности основу возможности всякой формализации. Что же касается другого философского начинания, то оно возникает впервые в гегелевской феноменологии, где вся целостность эмпирической области воссоздается внутри сознания, раскрывающегося перед самим собой в качестве духа — то есть как поле, одновременно и эмпирическое, и трансцендентальное.

Мы видим, как феноменологическая задача, поставленная позднее Гуссерлем, связана в самой глубине своих возможностей и невозможностей со всей судьбою западной философии, определившейся в XIX веке. В самом деле, она стремится укоренить права и границы формальной логики в рефлексии трансцендентального типа, а с другой стороны, связать трансцендентальную субъективность со скрытым горизонтом эмпирических содержаний, которые лишь она одна способна создать, сохранить и раскрыть в бесконечных разъяснениях. Однако, пожалуй, и феноменология не избегает опасности, которая до нее уже начала угрожать всякому диалектическому начинанию, неизбежно отбрасывая его в антропологию. И в самом деле, невозможно, по-видимому, ни придать эмпирическим содержаниям трансцендентальную ценность, ни сместить их в сторону конституирующей субъективности, не сделав при этом (хотя бы и молчаливо) уступок антропологии, то есть такому способу мысли, в котором правомерные границы познания вообще (а следовательно, и всякого эмпирического знания) являются одновременно

конкретными формами существования — именно такими, как они даются в этом эмпирическом знании.

Наиболее отдаленные и для нас пока еще с трудом преодолимые следствия этого решающего события, происшедшего в западной *эпистеме* в конце XVIII века, можно подытожить следующим образом. В части отрицательной: происходит вычисление области чистых форм познания, приобретающей одновременно и самостоятельность, и господство над всяким эмпирическим знанием, вновь и вновь порождая проект формализации конкретного знания и проект утверждения чистых наук во что бы то ни стало. В части положительной: эмпирические области оказываются связанными с рефлексией о субъективности, о человеческом существе и конечности его бытия и тем самым приобретают значение и роль философии и вместе с тем редукции философии, то есть антифилософии.

Глава VIII

ТРУД, ЖИЗНЬ, ЯЗЫК

1. НОВЫЕ ЭМПИРИЧНОСТИ

Теперь мы уже значительно продвинулись вперед от того исторического события, место которого требовалось определить, оставив далеко позади хронологический рубеж того перелома, который разграничивает на глубинном уровне *эпистему* западного мира и отмечает для нас начало некоего *современного* способа познания эмпиричностей. Оказывается, что мышление, которое свойственно нашему времени и с помощью которого нам волей-неволей приходится мыслить, до сих пор во многом определяется вскрывшейся в конце XVIII века невозможностью обосновать наши познавательные синтезы в пространстве представления и соответственной и одновременной необходимостью (хотя и внутренне противоречивой), с одной стороны, открыть трансцендентальное поле субъективности, а с другой — построить уже по ту сторону объекта те «квази-трансценденталии», каковыми для нас являются Жизнь, Труд, Язык. Для того чтобы выявить и эту необходимость, и эту невозможность во всей резкости их исторического вторжения, пришлось подвергнуть анализу всю традицию мышления, ведущую начало от подобного же перелома, воссоздать в беглом рассуждении судьбу, или направленность, современного мышления, достигнув в конечном счете точки его обращения вспять — той нынешней ясности, еще смутной, но уже достаточной, которая позволяет нам если и не полностью охватить, то по крайней мере хоть частично освоить и в какой-то мере овладеть теми формами этого мышления, сложившегося на пороге нового времени, которые еще доходят до нас, захватывают нас, служат постоянной почвой для нашей речи. Однако непроясненной пока остается другая составляющая этого события, а она более важна, поскольку она касается самого бытия, самой укорененности тех позитивностей, на которых держатся наши эмпирические познания; именно ее и следует теперь подвергнуть анализу.

На первом этапе, который хронологически простирается от 1775 до 1795 года и очерчивается работами Смита, Жюсье и Уилкинса, в анализ представлений, в табличное пространство, где он развертывается и по сей день, вводятся впервые (или же заново, на особом положении) понятия труда, организма и грамматической системы. Ясно, что функция этих понятий пока еще заключалась в том, чтобы санкционировать этот анализ, допустить установление тождеств и различий и создать инструмент их упорядочения — так сказать, мерку их качества. Однако ни труд, ни грамматическая система, ни живой организм уже не могли определяться или закрепляться одной лишь игрой представлений — их разложением, расчленением, пересоставлением, в результате чего они предстают в точном самоудвоении; а значит, и само пространство анализа неизбежно теряло свою независимость. Отныне эта таблица уже не является вместилищем всех возможных порядков, матрицей всех отношений, формой распределения всех существ в их неповторимой индивидуальности; она образует лишь тонкую поверхностную оболочку знания; соседства элементов, которые в ней выявляются, элементарные тождества, которые в ней описываются в их повторности, сходства, которые в ней обнаруживаются и растворяются, постоянства, которые она позволяет охватить, оказываются лишь следствиями некоторых синтезов, организаций, систем, располагающихся гораздо глубже всех тех расчленений, которые можно установить на основе непосредственно видимого, а открывающийся взгляду порядок с неизменной сеткой разграничений теперь является лишь каким-то поверхностным свечением над некой скрытой глубиной.

Пространство западного знания оказывается теперь на грани перелома: *таксономия*, обширное всеобщее пространство которой образовалось некогда в соответствии с возможностью *матезиса* и составило сильную сторону знания — одновременно и его первоначальную возможность, и условие его совершенствования — будет располагаться теперь в иной, пока еще нечеткой вертикальной структуре, которая отныне должна определять закономерности сходств, предписывать характер соседств и прерывностей, основывать доступные восприятию диспозиции элементов и смещать весь огромный горизонтальный разворот *таксономии* по направлению к второстепенной области ее следствий. Таким образом, европейская культура изобретает такое глубинное измерение, в котором вопрос ставится уже не о тождествах, не об отличительных признаках, не об устойчивых таблицах со всеми возможными внутри них ходами, но о мощных скрытых силах, развившихся из их первозданного и недоступного ядра, о первоначале, о причинности, об истории. Отныне вещи могут предстать представлению лишь из глубины этой ушедшей в себя толщи; хотя при этом темнота ее, быть может, еще более запутает и затуманит их, но зато сила, таящаяся в этой глу-

бине, прочнее свяжет, соединит, расчленит, непосредственно сгруппирует их друг с другом. Видимые образы, их связи, пробелы, которые вычленяют их и обрисовывают их очертания, — все они будут открываться нашему взгляду — в уже связном виде, уже сорасчлененными — лишь в той темной глубине, которая вкупе со временем подспудно порождает вещи.

Итак, — на новом этапе рассматриваемого события — знание в его позитивности меняет свою природу и форму. Было бы неправомерно — или по крайней мере недостаточно — приписывать этот сдвиг открытию дотоле неизвестных объектов (таких, например, как грамматическая система санскрита, как соотношение анатомической организации и органических функций в живом существе, как экономическое значение капитала). Было бы столь же неточно предполагать, будто всеобщая грамматика стала филологией, естественная история — биологией, а анализ богатства — политической экономией только благодаря тому, что все эти способы познания уточнили свои методы, ближе подошли к своим объектам, рационализировали свои понятия, выбрали более совершенные модели формализации, — короче говоря, будто они вышли из своей предыстории благодаря некоему самоанализу разума. На рубеже веков изменилось, подвергнувшись необратимому сдвигу, именно само знание как некий способ бытия, нераздельно предсуществующий и познающему объекту, и познаваемому объекту. Если при исследовании цены производства идеальная первоначальная ситуация обмена уже более не используется как средство анализа образования стоимости, то лишь потому, что на археологическом уровне производство, становясь основным образом в пространстве знания, заменяет собою обмен и вызывает, с одной стороны, появление новых объектов познания (например, капитал), а с другой стороны, предпосылает их изучению новые понятия и новые методы (например, анализ форм производства). Подобным образом, если, начиная с Кювье, исследованию подвергается внутренняя органическая структура живых существ и для этого используются методы сравнительной анатомии, то лишь потому, что Жизнь как основная форма знания вызывает появление и новых объектов (например, отношение признака к функции), и новых методов (например, поиск аналогий). Наконец, если Гримм и Бопп стремятся определить законы чередования гласных или изменения согласных, то это происходит потому, что Дискурсия как способ знания замещается Языком, который определяет дотоле невиданные объекты (семейства языков с аналогичными грамматическими системами) и предписывает дотоле не использовавшиеся методы (анализ правил трансформации согласных и гласных). Производство, жизнь, язык — во всем этом уже не следует искать объекты, которые как бы силой собственного веса и под действием собственного напора навязывались бы извне познанию, ранее пренебрегавшему ими; в них не следует

также видеть понятия, созданные постепенно, благодаря новым методам, благодаря прогрессу наук, шествующих к своей собственной рациональности. Именно на этих основных способах знания держится в своем единстве и нераздельности соотношение (вторичное и производное) новых знаний и новых приемов с неизвестными объектами. Возникновение этих основных способов бытия знания, несомненно, отсылает в глубь археологических слоев, однако их внешние признаки можно найти в работах Рикардо в экономии, Кювье в биологии, Боппа в филологии.

2. РИКАРДО

В исследованиях Адама Смита труд был обязан своим привилегированным положением признаваемой в нем способности устанавливать постоянное соотношение между стоимостями вещей; он позволял уравнивать в обмене такие потребительные стоимости, соизмеримость которых подвержена изменению или подчинена относительности. Однако труд мог приобрести такую роль лишь ценою определенного условия: необходимо было предположить, что количество труда, необходимого для производства некой вещи, равно количеству труда, которое сама эта вещь могла приобрести в процессе обмена. Как же еще можно было обосновать это тождество, если не на основе уподобления (скорее смутно предполагаемого, нежели полностью разъясненного) труда как производственной деятельности и труда как товара, который можно покупать и продавать? Труд в этом втором смысле не может быть использован в качестве постоянной меры; он «столь же подвержен изменениям, сколь все те товары или продукты, с которыми его можно сопоставить» [1]. Причиной этого смешения двух понятий «труда» у Адама Смита было то главенствующее значение, которое придавалось представлению в его концепции: всякий товар представлял какой-то определенный труд, а всякий труд мог представлять определенное количество товара. Деятельность людей и стоимость вещей вступали в общение в прозрачной стихии представления. Именно здесь исследование Рикардо обретает свое место и решающее обоснование своей значимости. Это не первое исследование, в котором столь важное место в функционировании экономики отводится труду; но оно разрывает единство понятия «труд» и впервые разграничивает столь радикальным образом ту силу, тот труд, то рабочее время, которые покупаются и продаются, и ту деятельность, которая лежит в основе стоимости вещей. Таким образом, по одну сторону оказывается труд, который предлагают рабочие, который принимают или требуют предприниматели и который оплачивается заработной платой; по другую же сто-

[1] Ricardo. Œuvres complètes, Paris, 1882, p. 5.

рону — тот труд, который добывает металлы, производит продукты, изготовляет различные предметы, перевозит готовые товары и создает тем самым меновые стоимости, которые до него не существовали и без него не появились бы вообще.

Несомненно, что для Рикардо, как и для Смита, труд способен измерять эквивалентность товаров, которые проходят через цикл обменов: «В незрелом состоянии общества меновая стоимость вещей или правило, которое устанавливает, какое количество одного продукта следует отдать в обмен на другой продукт, зависит лишь от сравнительного количества труда, затраченного на производство каждого из них»[1]. Однако различие между Смитом и Рикардо заключается в следующем: для первого труд может служить общей мерой для всех других товаров (частью которых являются и продукты, необходимые для поддержания существования), лишь поскольку он может быть поделен на рабочие дни; для второго же количество труда позволяет установить стоимость некой вещи не только потому, что она может быть представлена в единицах труда, но прежде всего и главным образом потому, что труд как деятельность производства является «источником всякой стоимости». В противоположность классическому веку здесь уже стоимость не может более определяться на основе единой системы эквивалентов и свойственной товарам способности представлять друг друга. Стоимость перестала быть знаком, она стала продуктом. Если стоимость вещей равняется стоимости создавшего их труда или хотя бы пропорциональна этому труду, то это не означает, что труд является устойчивой и постоянной стоимостью, пригодной для обмена в любой стране и во все времена, но потому, что источником любой стоимости является труд. И лучшим доказательством этого является то, что стоимость вещей возрастает соответственно количеству труда, которое необходимо затратить на их производство; однако она не меняется при возрастании или понижении заработной платы, на которую, как на любой другой товар, обменивается труд[2]. Обращаясь на рынке, обмениваясь друг на друга, стоимости обладают также способностью к представлению. Однако эта способность извлекается ими не из обмена и обращения, но только из труда, который предшествует всякому представлению и предрешает его, а следовательно, не может определяться обменом. Если для классического мышления торговля и обмен служат той основой анализа богатств, дальше которой анализ не идет (это свойственно и Адаму Смиту, у которого разделение труда подчиняется критериям обмена), то, начиная с Рикардо, возможность обмена основывается на труде, а теория производства отныне должна будет всегда предшествовать теории обращения.

---

[1] Id., ibid., p. 3.
[2] Id., ibid., p. 24.

Отсюда три следствия, на которые следует обратить внимание. Первое — это совершенно новая форма установления причинного ряда. В XVIII веке взаимозависимостью экономических детерминаций вовсе не пренебрегали, скорее напротив: объясняли, как деньги могут растрачиваться и вновь стекаться, цены — повышаться и понижаться, производство — увеличиваться, застаиваться или уменьшаться; однако все эти изменения определялись пространством таблицы, в которой стоимости могли представлять друг друга. Так, стоимости увеличивались, поскольку представляющие элементы возрастали быстрее представляемых; производство уменьшалось, если средства представления уменьшались по сравнению с подлежащими представлению вещами и т. д. Во всех этих случаях речь шла лишь о поверхностной причинности, не выходившей из круга взаимозависимостей анализируемого и анализирующего. Напротив, начиная с Рикардо, труд, отстранившийся от представления и обосновавшийся в той области, где она не имеет власти, организуется уже в соответствии со своей собственной причинностью. Количество труда, необходимого для изготовления, сбора или перевозки какой-либо вещи и определяющего ее стоимость, зависит от форм производства: в зависимости от степени разделения труда, от количества и природы орудий труда, от отношения между общей суммой капитала, находящегося в распоряжении предпринимателя, и тем капиталом, который он вкладывает в устройство своей фабрики, производство изменяется, становясь соответственно то дороже, то дешевле[1]. Однако поскольку во всех этих случаях издержки (заработная плата, капитал и прибыль, доходы) определяются трудом, который уже закончен и применен в этом новом производстве, можно видеть, как возникает длинный линейный и однородный ряд — ряд производства. Всякий труд имеет результат, который в этой или иной форме применяется в каком-то новом труде, определяя его стоимость, а этот новый труд в свою очередь участвует в образовании новой стоимости и т. д. Это последовательное накопление впервые решительно порывает с теми взаимообусловливаниями, которые единственно принимались во внимание в классическом анализе богатств. Оно вводит тем самым возможность непрерывного исторического времени, даже если фактически, как мы увидим впоследствии, Рикардо мыслит будущую эволюцию лишь в форме замедления и в конечном счете полной остановки истории. На уровне условий возможности мышления Рикардо, отделив образование стоимости от ее репрезентативности, сумел выявить взаимосочлененность экономии и истории. «Богатства», вместо того чтобы распределяться в таблице, создавая тем самым систему эквивалентностей, организуются и накапливаются с течением времени: любая стоимость определяется не инстру-

[1] Id., ibid., p. 12.

ментами, которые позволяют ее анализировать, но условиями производства, которые ее породили. В свою очередь сами эти условия определяются количеством труда, затраченного на их производство. Задолго до того, как экономическая рефлексия с дискурсивной четкостью связала себя с историей событий или обществ, историчность вошла — по-видимому, надолго — в сам способ бытия экономики. Экономика в своей позитивности связана отныне не с одновременным пространством различий и тождеств, но с временем последовательных производств.

Второе, не менее важное следствие связано с понятием редкости благ. Классический анализ определял редкость благ, соотнося ее с потребностями. При этом предполагалось, что редкость увеличивается или же переходит на другой объект в зависимости от потребностей, которые увеличиваются или принимают новые формы; для голодных — редкость хлеба, для богатых, вращающихся в свете, — редкость драгоценностей. Экономисты XVIII века, как физиократы, так и не физиократы, полагали, что именно земля, земледельческий труд позволяют, хотя бы частично, преодолеть эту редкость благ; земля обладает чудесной способностью удовлетворять гораздо более многочисленные потребности, чем потребности людей, ее обрабатывающих. Для классического мышления редкость благ существует потому, что люди представляют себе объекты, которых они не имеют, а богатство существует потому, что земля производит в некотором изобилии продукты, которые не потреблялись немедленно и которые, значит, могли представлять другие предметы в актах обмена и в обращении. Рикардо переворачивает полюсы этого анализа — кажущаяся щедрость земли обязана в действительности ее возрастающему оскудению: первична не потребность и не представление потребности в головах людей, но именно этот исходный недостаток благ.

В самом деле труд — то есть экономическая деятельность — появилась в мировой истории труда, когда людей оказалось слишком много, чтобы прокормиться дикорастущими плодами земли. Не имея средств к существованию, некоторые умирали, а многие погибли бы, если бы не принялись обрабатывать землю. По мере того как увеличивалось население, вырубались, распахивались, возделывались все новые участки леса. В любой момент своей истории человечество всегда трудится под угрозою смерти: всякое население, если оно не находит новых средств к существованию, обречено на вымирание; и наоборот, по мере того как число людей увеличивается, им приходится заниматься все новыми видами труда, в тяжелых условиях и отдаленных областях, затраты которого к тому же не сразу окупаются. Нависшая угроза смерти становится тем опаснее, чем труднее добывать необходимые средства к существованию; труд же при этом вынужден становиться все более напряженным и использовать все средства для повышения своей продуктивности. Та-

ким образом, экономика становится возможной и необходимой из-за постоянства и неискоренимости самой ситуации редкости благ: перед лицом природы, которая сама по себе инертна и по большей части бесплодна, человек подвергает опасности свою жизнь. Вовсе не в игре представлений экономика обнаруживает свой основополагающий принцип, но вблизи того опасного места, где жизнь встречается со смертью. Тем самым экономика отсылает нас к тем весьма двусмысленным размышлениям, которые можно назвать антропологическими: в самом деле, она соотносится с биологическими свойствами человеческого рода, который, как показал современник Рикардо — Мальтус, имеет постоянную тенденцию к возрастанию, если этому не воспрепятствовать с помощью каких-либо средств вплоть до принуждения; экономика соотносится также с положением этих живых существ, которые рискуют не найти в окружающей их природе средств к поддержанию их существования; экономика видит в труде и в самой тяжести этого труда единственное средство преодоления существенного недостатка пропитания и хотя бы временной победы над смертью. Homo oeconomicus — это не тот человек, который представляет себе свои собственные потребности и предметы, способные их удовлетворить; это именно тот, кто проводит, использует и теряет свою жизнь, чтобы избежать непосредственной угрозы смерти. Человек — это существо конечное: подобно тому, как после Канта вопрос о конечном характере человеческого бытия стал важнее анализа представлений (неизбежно сдвинувшегося на подчиненное место), так после Рикардо экономика основывается — с большей или меньшей определенностью — на антропологии, которая пытается определить конечность конкретных форм. Экономика XVIII века соотносилась с *матезисом* как всеобщей наукой о всех возможных порядках; экономика XIX века будет соотноситься с антропологией как рассуждением о природной конечности человеческого бытия. Тем самым потребность, желание удаляются по направлению к сфере субъективного — в ту область, которая как раз в ту самую эпоху становится объектом психологии. Именно в этой области во второй половине XIX века маржиналисты упорно исследуют понятие полезности. Можно было бы предположить, что Кондильяк, Грален или же Форбонне «уже» были «психологистами», поскольку они анализировали стоимость на основе потребности; можно было бы также предположить, что физиократы были предтечами экономики, которая, начиная с Рикардо, анализировала стоимость на основе издержек производства. Но по-настоящему только здесь мы выходим за рамки эпистемологической конфигурации, которая делала одновременно возможными Кенэ и Кондильяка; мы избегаем здесь господства той *эпистемы*, которая обосновывала познание порядком представлений; мы входим здесь в другую эпистемологическую диспозицию, которая разграничивает и вместе с тем

соотносит друг с другом психологию (т. е. данные в представлении потребности) и антропологию (т. е. природную конечность человеческого бытия).

Наконец, последнее следствие касается эволюции экономики. Рикардо показывает, что не следует объяснять изобилием природы то, что все более настоятельным образом указывает на присущую ей скудость. Земельная рента, в которой все экономисты вплоть до Адама Смита[1] видели признак присущего земле плодородия, существует лишь точно в той мере, в какой сельскохозяйственный труд становится все более и более тяжелым, все менее и менее «рентабельным». По мере того как непрерывно возрастающая численность населения вынуждает распахивать все менее плодородные земли, получение урожая зерна с этих новых участков требует больше труда: либо вспашка должна быть более глубокой, либо посевная площадь должна быть более обширной, либо больше требуется удобрений; издержки производства оказываются более высокими при этих последних урожаях, чем при первых, полученных вначале на богатых и плодородных землях. Причем эти столь трудно добываемые продукты ничуть не менее необходимы, нежели всякие другие продукты (если не желать голодной смерти для какой-то части человечества). Стало быть, именно издержки производства зерна на самых бесплодных землях будут определять цену зерна вообще, даже если оно было получено посредством вдвое или втрое меньших затрат труда. В результате на тех землях, которые легче обрабатывать, прибыль возрастает, что позволяет собственникам этих земель отдавать их в аренду, взимая за это значительную арендную плату. Земельная рента является следствием не щедрости природы, а скудости земли. Эта скудость непрерывно с каждым днем становится все ощутимей: в самом деле, население увеличивается; распахиваются все более и более бедные земли, издержки прозводства увеличиваются, цены на продукцию сельского хозяйства возрастают, а за ними и земельная рента. Под давлением этих обстоятельств вполне возможно — и даже необходимо, — что номинальная заработная плата рабочих также начинает возрастать, чтобы покрыть минимальные расходы по поддержанию существования; но по этой самой причине реальный заработок практически не может подняться выше того минимума, который необходим рабочему для того, чтобы одеваться, иметь жилище, питаться. И в конце концов доход предпринимателей понизится в той самой мере, в какой увеличится земельная рента и в какой заработная плата рабочего останется неизменной. Он постоянно понижался бы вплоть до нуля, если бы не одно препятствие: в самом деле, в какой-то момент доходы в промышленности стали бы слишком низкими для найма новых рабочих; из-за отсутствия дополни-

[1] Adam Smith. Récherches sur la richesse des nations. I, p. 190.

тельного заработка рабочая сила не сможет более возрастать; возникнет застой населения; не будет больше необходимости в распашке новых земель, еще менее плодородных, чем прежние; земельная рента достигнет своего потолка и перестанет оказывать свое обычное давление на прибыли в промышленности, которые смогут тогда стабилизироваться. История, в конце концов, станет неподвижной. *Конечность* человеческого бытия окажется *определенной* раз и навсегда, то есть на *неопределенное* время.

Как это ни парадоксально, но именно историчность, введенная Рикардо в экономию, позволяет мыслить этот застой Истории. Хотя, казалось бы, классическое мышление предусматривало для экономии всегда открытое и подверженное изменениям будущее, однако фактически речь шла здесь лишь об изменениях пространственного типа: картина, которую, как предполагалось, образовывали богатства в ходе своего развертывания, обмена и упорядочения, могла бы вполне увеличиться в размерах; однако она оставалась той же самой картиной, даже если каждый элемент утрачивал внешнюю относительность, вступая в отношения с новыми элементами. Напротив, именно время накопления народонаселения и производства, именно непрерывная история редкости благ позволяет с начала XIX века мыслить оскудение Истории, ее растущую инертность, ее окаменение и вскоре ее каменную неподвижность. Теперь мы видим, какую роль История и антропология играют по отношению друг к другу. История (труда, производства, накопления, возрастания реальных издержек) существует лишь в той мере, в какой человек как природное существо конечен; эта конечность человеческого бытия простирается далеко за первоначальные границы рода и непосредственных телесных потребностей: непрестанным, хотя и еле слышным сопровождением она вторит всему развитию цивилизаций. Чем прочнее человек утверждается в центре мира, чем дальше продвигается он в овладении природой, тем сильнее давит на него конечность собственного бытия, тем больше он приближается к смерти. История не позволяет человеку выйти за его первоначальные пределы — разве лишь по видимости, да и то если понимать «пределы» очень поверхностно. Однако если рассматривать основополагающую конечность человеческого бытия, становится очевидно, что его антропологическая ситуация делает его Историю все драматичнее, все опаснее, как бы приближая ее к собственной невозможности. Когда История достигнет этих рубежей, она может лишь остановиться, поколебаться немного вокруг собственной оси и застыть навсегда. Однако это может произойти двумя способами: либо История постепенно, и все заметнее замедляясь, достигает устойчивого состояния, которое утверждает в бесконечности времени то, к чему она всегда стремилась и чем она, по сути, была изначально и неизменно; либо, напротив, История

достигает некой поворотной точки, где закрепляется лишь постольку, поскольку ей удается преодолеть все то, чем она непрерывно доселе была.

В первом решении вопроса (представленном «пессимизмом» Рикардо) История выступает как мощный механизм, восполняющий ограниченность антропологических определений; разумеется, она не выходит за пределы конечного человеческого бытия, но в этом бытии она отчетливо вырисовывается как явление положительное и объемное. Эта История помогает человеку преодолеть недостаток благ, на который он обречен. Чем ощутимее становится этот недостаток с каждым днем, тем напряженнее становится труд; производство увеличивается в абсолютных цифрах, но в то же самое время и в том же самом процессе увеличиваются издержки производства — то есть количество труда, необходимого для производства одного и того же предмета. Так неизбежно наступает момент, когда труд уже более не обеспечивается продуктами, которые сам он производит: теперь они стоят столько же, сколько пища, получаемая рабочим. Производство уже не может заполнить недостаток. Тогда недостаток сам положит себе предел (посредством демографической стабилизации), и труд будет точно соответствовать потребностям (посредством известного перераспределения богатств). Отныне конечность человеческого бытия и производство будут точно накладываться друг на друга, складываясь в единый образ. Всякий дополнительный труд становится как бы бесполезным; все лишнее население обречено на гибель. Так жизнь и смерть оказываются лицом к лицу, друг против друга, скованные и как бы вдвойне подкрепленные взаимным натиском. Так История приведет конечное бытие человека к той предельной точке, где эта конечность выявится наконец в своей чистоте; ведь теперь у нее не будет возможности скрыться от самой себя, у нее не хватит сил, чтобы устроить свое будущее, у нее не будет новых земель для будущего человечества. Этот мощный оползень Истории мало-помалу снесет все заслоны, скрывающие человека от собственного взгляда; человек исчерпает все те возможности, которые отчасти затуманивают и скрывают под упованиями на будущее его антропологическую наготу; тем самым История приведет человека длинными, но неизбежными и неотвратимыми путями к той истине, которая сосредоточит его на нем самом.

Во втором решении (представленном Марксом) отношение Истории к конечности человеческого бытия расшифровывается противоположным образом. Здесь История играет уже отрицательную роль: ведь именно она усиливает гнет нужды, увеличивает недостаток благ, принуждает людей трудиться и производить все больше и больше, получая при этом лишь самое необходимое для жизни, а иногда и еще меньше. Хотя с течением времени продукт труда и накапливается, он неизменно ускольх-

зает от тех, кто трудится; они производят безмерно больше той части стоимости, которая возвращается к ним в виде заработка, и тем самым дают капиталу возможность снова и снова покупать труд. Так непрестанно растет число тех, кого История удерживает на последней грани их условий существования; тем самым эти условия постепенно становятся все более ненадежными и приближаются к тому пределу, за которым само существование станет невозможным: накопление капитала, увеличение числа предприятий и их мощности, постоянное давление на заработную плату, перепроизводство, — все это суживает рынок труда, уменьшает плату за труд и увеличивает безработицу. Отброшенный нищетой на грань жизни и смерти, целый класс людей испытывает на собственной шкуре, что такое нужда, голод и труд. В том, что другие приписывают природе или естественному ходу вещей, эти люди умеют видеть следствие Истории — отчуждение конечного человеческого бытия, хоть оно таким и не выглядит. По этой-то самой причине они, и только они одни, могут уловить и воссоздать эту истину человеческой сущности. А достигнуть этого можно лишь ниспровержением Истории или по крайней мере изменением направления ее прежнего течения. Лишь тогда начнется время, которое потечет иначе — в иной форме, по иным законам.

Однако, несомненно, выбор между «пессимизмом» Рикардо и революционными чаяниями Маркса не столь уж важен. Эта альтернатива свидетельствует лишь о двух возможных подходах к рассмотрению отношений антропологии и Истории, устанавливаемых экономией через посредство понятий редкости благ и труда. У Рикардо История заполняет разрыв, обусловленный конечностью человеческого бытия и находящий выражение в постоянном недостатке благ, конец которому кладет лишь момент достижения окончательного равновесия. В марксистском прочтении История, лишая человека возможности владеть своим трудом, явно порождает позитивную форму его конечного бытия — его материальную истину, наконец-то освобожденную. Разумеется, легко понять, как на уровне мнений произошел выбор между этими вариантами, почему одни отдали предпочтение первому типу анализа, другие — второму. Но и то и другое суть лишь производные различия, зависящие в общем и целом от доксологического подхода к исследованию. На глубинном уровне западного знания марксизм не вызывает никакого реального разрыва: он без труда разместился со всей полнотой, спокойствием, удобством и, право же, приемлемостью для своего времени внутри эпистемологической диспозиции, которая благосклонно его приняла (ведь именно она сама и предоставила ему место); а он в свою очередь не имел ни повода потревожить ее, ни силы хоть сколько-нибудь изменить, потому что только на нее он и опирался. Марксизм внутри мышления XIX века — все равно что рыба в воде: во всяком другом месте ему нечем

дышать. Если он и противопоставляет себя «буржуазным» экономическим теориям и если в этом противопоставлении он выдвигает против них радикальный переворот Истории, то и этот конфликт, и этот проект имеют условием своей возможности не преодоление всякой Истории вообще, но конкретное событие, место которого может точно определить археология, поскольку оно одновременно и равным образом предопределило и буржуазную экономику, и революционную экономику XIX века. Их споры вполне могли породить несколько волн и смутить водную гладь; однако это лишь бури в стакане воды [1].

Главное в том, что в начале XIX века сложилась такая диспозиция знания, в которой одновременно фигурируют историчность экономии (в соответствии с формами производства), конечность человеческого бытия (в соответствии с редкостью благ и трудом) и приближение конца Истории — будь то бесконечное замедление или же решительный перелом. История, антропология и приостановка развития располагаются согласно модели, определяющей одну из важнейших мыслительных схем XIX века. Известно, например, какую роль сыграла эта диспозиция в одушевлении гуманизмов с их усталым благожелательством; известно, как она же возродила утопии всеобщего свершения. Для классического мышления утопия была, скорее, грезой о первоначале: первосозданная свежесть мира ложилась в основу идеального развертывания картины, в которой каждая вещь представлялась на своем месте, в своем окружении, со своими особенностями, со своими непосредственными эквивалентами; и эти представления в первоначальной своей ясности пока еще не отделялись от живого, острого и ощутимого присутствия того, что именно за ними лежит. Напротив, в XIX веке утопия относится скорее к концу времен, нежели к первоистокам: знание строится уже не в виде картины, но в виде ряда, цепи, становления: когда обетованным вечером во мраке предстанет тень развязки, тогда История, в бурном ли неистовстве, в медленном ли саморазрушении, выявит антропологическую истину человеческого бытия во всей ее незыблемости; при этом календарное время, быть может, и не остановится, однако оно словно опустеет, поскольку историчность полностью совпадет с человеческой сущностью. Направленность становления, со всеми его внутренними возможностями — драмой, забвением, отчуждением, окажется в плену у конечного человеческого бытия, которое в свою очередь найдет в этом свое четкое и ясное вы-

---

[1] Как известно, возникновение марксизма в XIX в. и его дальнейшее развитие были обусловлены всем прешествующим опытом науки и общественной практики. В данном контексте, вследствие абсолютизации у Фуко аспекта прерывности, это обстоятельство получает ложное освещение. В последующих работах, например в «Археологи знания», Фуко дает более обоснованную трактовку этой проблемы. — *Прим. перев.*

ражение. *Конечность* во всей своей истине дается во *времени* — и вот *времени* наступает *конец*. Исполненное величия раздумье о конце Истории — это утопия причинного мышления, тогда как греза о первоначале — это утопия классифицирующего мышления.

Эта диспозиция исполняла свою принудительную роль очень долго; в конце XIX века Ницше в последний раз заставил ее вспыхнуть и воссиять. Он взял тему конца времен, чтобы заставить бога умереть, а последнего человека — блуждать во тьме; он взял тему конечности человеческого бытия, чтобы показать чудо пришествия сверхчеловека; он взял великую и непрерывную цепь Истории, чтобы искривить ее и замкнуть в вечном повторении. Смерть бога, неминуемость сверхчеловека, ожидание роковой годины и страх перед ней — все это буквально, шаг за шагом повторяло те элементы, которые уже наличествовали в диспозиции мышления XIX века и образовывали его археологическую сетку; тем не менее эти элементы воспламенили застывшие формы, сложили странные и почти невероятные образы из их обуглившихся останков; и в этом свете, о котором мы еще доподлинно не знаем, был ли он последним пожаром или новой зарей, разверзлось нечто такое, чему суждено было, по-видимому, стать пространством современного мышления. Во всяком случае, именно Ницше сжег для нас и даже задолго до нашего рождения разнородные обещания диалектики и антропологии.

3. КЮВЬЕ

Подобно тому как Смит использовал устойчивую стоимость труда для установления цены вещей в ряду эквивалентов, так Жюсье в своем проекте установления классификации, столь же точной, как метод, и столь же строгой, как система, вывел правило соподчинения признаков. Подобно тому как Рикардо освободил труд от роли измерителя, вывел его за рамки обмена и поместил в общие формы производства, точно так же и Кювье[1] освободил соподчиненность признаков от их таксономической функции, вывел их за рамки всякой возможной классификации и поместил в различные уровни организации живых существ. Внутренняя связь, обусловливающая взаимозависимость структур, определяется теперь не только на уровне частот, но становится самой основой корреляций. Именно этот сдвиг и перестановку определил некогда Жоффруа Сент-Илер такими словами: «Органическая структура становится абстрактной сущностью... способной принимать различные формы»[2]. Все пространство

---

[1] См. о Кювье замечательную работу Додена: D a u d i n. Les classes zoologiques, Paris, 1930.

[2] Цит. по: Th. C a h n. La Vie et l'œuvre d'E. Geofforoy Saint-Hilaire, Paris, 1962, p. 138.

живых существ организуется вокруг этого понятия, а все то, что представало некогда глазам сквозь сетку понятий естественной истории (роды, виды, индивиды, структуры, органы), приобретает ныне новый способ бытия.

Прежде всего это относится к тем элементам (или тем группам различных элементов), которые можно вычленить, окидывая взглядом телесную организацию индивидов, и которые называются *органами*. В классическом анализе орган определялся одновременно и своей структурой и своей функцией, он был чем-то вроде системы с двумя входами, которую можно было исчерпывающе объяснить либо на основе исполняемой ею роли (например, размножения), либо на основе морфологических переменных (форма, величина, диспозиция, число элементов); эти два способа расшифровки были вполне самостоятельными, хотя и покрывали друг друга: первый выявлял *употребления*, второй — *тождества*. Именно эту диспозицию и опрокидывает Кювье, снимая как тезис о приспособляемости органов, так и тезис об их взаимонезависимости, — он выводит функцию далеко за пределы органа и подчиняет расположение органа господству функции. Кювье лишает орган если не индивидуальности, то по крайней мере независимости, считая ошибочной веру в то, что «в важном органе все важно»; он привлекает внимание «скорее к самим функциям, нежели к органам» [1]: прежде чем определять органы посредством их собственных переменных, он соотносит их с теми функциями, которые они обеспечивают. Число этих функций относительно невелико: дыхание, пищеварение, кровообращение, движение... При этом видимое разнообразие структур выявляется уже не на основе таблицы переменных, но на основе крупных функциональных единств, способных осуществляться и исполнять свое назначение различными способами: «Общие черты органов каждого рода у всех животных сводятся к очень небольшому числу признаков и проявляются подчас только в производимом ими действии. Особенно удивительно дыхание: в различных классах животных оно осуществляется органами, столь различными, что структуры их не имеют между собою практически ничего общего» [2]. Рассматривая отношение органа к функции, можно видеть, как «сходства» проявляются там, где начисто отсутствуют «тождественные» элементы; сходство утверждается в переходе от органа к невидимой очевидности функции. В конце концов, неважно, имеют ли жабры и легкие какие-либо общие признаки — форму, величину, число; они оказываются сходными, поскольку и те и другие являются разновидностями некоего несуществующего, абстрактного, нереального, недостижимого органа, отсутствующего в любом доступном описанию виде животных, но присутствую-

[1] G. Cuvier. Leçons d'anatomie comparée, t. I, p. 63—64.
[2] Id., ibid., p. 34—35.

щего в царстве животных, взятом как целое, — органа, который служит *дыханию вообще*. Таким образом, в анализе живого организма возобновляются аналогии аристотелевского типа: жабры служат для дыхания в воде, как легкие — для дыхания на воздухе. Такие соотношения были, конечно, хорошо знакомы и классическому веку, однако они служили там лишь для определения функций и не использовались для установления порядка вещей в пространстве природы. Начиная с Кювье, функция, определяемая недоступной внешнему восприятию формой действия, которое она должна осуществить, начинает служить постоянным средним термином, позволяющим соотносить друг с другом совокупности элементов, лишенных какого-либо внешнего сходства. То, что для классического восприятия было лишь чистыми различиями, противопоставляемыми тождествам, начинает ныне упорядочиваться и мыслиться на подспудной основе однородности функций. *Естественная история* была возможна, поскольку Тождественное и Нетождественное вмещались в одно и то же пространство, а такой предмет, как *Биология*, становится возможным, поскольку единство этого плана разрушается, а различия начинают выступать на основе иного тождества, более глубокого и важного.

Эта связь органа с функцией, это сцепление плана тождеств с планом различий выявляет новые отношения: отношение *сосуществования, внутренней иерархии, зависимости от общей организации. Сосуществование* означает, что орган или система органов могут функционировать в живом организме лишь при одновременном наличии другого органа или другой системы органов определенного рода и формы: «Все органы одного животного образуют единую систему, все части которой занимают свои определенные места, воздействуя друг на друга и отвечая на эти воздействия; изменение одной части не может не повлечь за собой соответствующие изменения всех других»[1]. В системе пищеварения форма зубов (режущая или жующая) меняется в зависимости от «длины, изгибов, размеров пищеварительного тракта» или же, если взять пример сосуществования различных систем, органы пищеварения могут меняться лишь в зависимости от морфологии членов, и в особенности от формы когтей или копыт: в зависимости от того, обладает ли животное когтями или копытами, а следовательно, может ли оно или не может хватать и разрывать пищу, меняются пищеварительный тракт, «соки-растворители» и форма зубов[2]. Здесь выявляются боковые соответствия, устанавливающие между элементами одного и того же уровня отношения сосуществования, основанные на функциональной необходимости: поскольку животное *должно* питаться, то свойства добычи и способ ее добывания не-

---

[1] G. Cuvier. Rapport historique sur létat des sciences naturelles, p. 330.
[2] G. Cuvier. Leçons d'anatomie comparée, t. I, p. 55.

могут не быть связаны с аппаратом жевания и пищеварения и обратно.

Кроме того, между элементами существуют *иерархические* соотношения. Известно, что классический анализ вынужден был отказаться от выделения ведущих органов и ограничиться рассмотрением их таксономической действительности. Теперь, когда рассмотрению подвергаются уже не независимые переменные, но целостные системы, управляющие друг другом, проблема взаимозначимости возникает вновь. Так, например, пищеварительный тракт млекопитающих связан фактической вариативной зависимостью не только с органами движения и хватания, но, по крайней мере частично, предопределен способом размножения. В самом деле, оно предполагает не только наличие непосредственно связанных с ним органов, но также, например у живородящих животных, и органов лактации, губ и мясистого языка, а также циркуляцию теплой крови и двухкамерное сердце [1]. Исследование организмов, возможность установления между ними сходств и различий предполагают построение уже не таблицы элементов, но таблицы функций, которые во всех живых организмах, взятых как целое, подчиняют, перестраивают и упорядочивают друг друга: таким образом, речь здесь идет уже не о многоугольнике возможных изменений, но о иерархической пирамиде значимостей. Сначала Кювье полагал, что функции существования важнее функций связей («ибо животное сначала *существует*, а потом *чувствует и действует*»): поэтому он предполагал, что прежде всего размножение и кровообращение требуют для себя некоторого числа органов, которым подчинялось бы расположение других органов, так что одни оказывались бы первичны, а другие — вторичны [2]. Позднее он, однако, подчинил кровообращение пищеварению, поскольку пищеварение существует у всех животных (у полипа все тело есть не что иное, как пищеварительный аппарат), тогда как кровь и сосуды «имеются лишь у высших животных и постепенно исчезают у низших» [3]. Однако еще позднее определяющей все диспозиции организма становится для Кювье нервная система (со спинным мозгом или без него): «Она является основой целостности живого организма: все другие системы лишь поддерживают ее и служат ей» [4].

Это преимущество одной функции перед другими предполагает, что организм в своих видимых диспозициях подчиняется определенному *плану*. Именно этот план обеспечивает господствующее положение наиболее существенных функций и связы-

---

[1] G. Cuvier. Second mémoire sur les animaux à sang blanc, 1795 (Magasin encyclopédique, t. II, p. 441).

[2] Id., ibid., p. 441.

[3] G. Cuvier. Leçons d'anatomie comparée, t. III, p. 4—5.

[4] G. Cuvier. Sur un nouveau rapprochement à établir (Annales du Muséum, t. XIX, p. 76).

вает с ними (но уже не так жестко) те органы, которые обеспечивают менее важные функции. Итак, будучи принципом иерархического упорядочения, план этот определяет самые важные функции, распределяя по важнейшим местам тела те анатомические элементы, которые нужны для их осуществления; так, из обширной группы членистоногих в классе насекомых важнее всего двигательные функции и органы движения, а в трех других классах ведущая роль принадлежит уже другим жизненным функциям [1]. Контролируя функционирование «местных», менее значимых органов, план организации уже не играет столь жестко детерминирующей роли; чем дальше от центра, тем он становится мягче, допуская самые разнообразные видоизменения формы органов и их возможного использования. Его контроль остается, однако он становится более гибким, допускающим и иные формы зависимостей. В этом легко убедиться на примере двигательной системы млекопитающих. Их органическая структура предполагает четыре двигательных органа, но лишь в качестве вторичных признаков; хотя они никогда полностью не устраняются, не исчезают, не заменяются, однако порой они оказываются «замаскированными, как, например, в крыльях летучей мыши или задних плавниках тюленя»; иногда даже получается так, что «функционирование сильно изменяет их, как, например, в грудных плавниках китообразных... Природа здесь как бы соединила плавник с рукою. Некоторое постоянство вторичных признаков можно видеть, таким образом, даже при всей их маскировке» [2]. Становится ясно, каким образом виды могут одновременно быть сходными (и образовывать такие группы, как роды, классы и прочие «ветви», по терминологии Кювье) и отличаться друг от друга. Сближает их не какое-то количество совпадающих элементов, но нечто вроде средоточия тождества, которое определяет взаимную значимость функций, а потому и не может быть расчленено на видимые участки; именно на основе этого недоступного наблюдения ядра тождеств и располагаются органы: по мере того как они отдаляются от центрального ядра, они выигрывают в гибкости, в возможностях к изменениям, в отличительных признаках. Виды животных различаются периферией, сходны центром; недостижимое их объединяет, очевидное их рассеивает. Они едины в том, что наиболее существенно для их жизни; они индивидуальны в том, что имеет для них вспомогательное значение. Чем больше мы стараемся объединять рассеянные группы, тем больше приходится погружаться в темные глубины организма, едва различимые, почти совсем скрытые от наблюдения; напротив, чем больше мы стараемся очертить индивидуальность организма, тем ближе к поверхности приходится подходить, высве-

[1] Id., ibid.
[2] G. Cuvier. Second mémoire sur les animaux à sang blanc (loc. cit.).

чивая доступные свету формы в их видимости; ибо многообразие — на виду, а единство — утаено. Короче, видимое в живых организмах чуждается хаоса особей и видов, оно становится доступным для классификации лишь потому, что они живут, и на основе того, что они скрывают.

Отсюда решительный поворот в отношении классической *таксономии*. Она строила свои описания всецело на основе четырех переменных (форма, число, диспозиция, величина), которые охватывались, как бы в едином движении, языком и наблюдением. При такой раскладке видимого жизнь наступала лишь как следствие расчленения, как граница в классификации. Начиная с Кювье, именно жизнь со всем тем, что в ней не подлежит чувственному восприятию и определяется чисто функционально, становится основой для возможности классификации. Во всем обширном пространстве порядка нет больше класса «живых существ», но из глубины жизни, из наиболее удаленной от глаз сферы исходит возможность их классификации. Ранее живое существо было лишь клеткой в естественной классификации, а теперь способность поддаваться классификации сама становится приметой живого существа. Так исчезает проект общей *Таксономии*. Так исчезает возможность развернуть обширный порядок природы, простирающийся неразрывно от самого простого и неподвижного до самого живого и сложного; так исчезает исследование порядка — почва и основа всеобщей науки о природе. Так исчезает и сама «природа», которая в классический век существовала и понималась не как «тема» или «идея», не как бесконечная возможность знания, но как однородное пространство доступных упорядочению тождеств и различий.

Теперь это пространство расчленилось и как бы разверзлось во всей своей толще. На месте единообразного пространства зримости и порядка, элементы которого играли взаимноразграничительную роль, устанавливается ряд оппозиций, термины которых лежат на различных уровнях: с одной стороны, это второстепенные органы, без труда видимые даже на поверхности тела и непосредственно воспринимаемые, а с другой — первичные, основные, центральные, скрытые органы, до которых можно добраться, лишь «препарируя», то есть материально уничтожая, яркую оболочку второстепенных органов. Еще глубже лежит оппозиция между органами, как таковыми, — объемистыми, плотными, прямо или косвенно доступными наблюдению, и функциями, которые сами по себе восприятию не доступны, но предопределяют изнутри расположение непосредственно видимых элементов. Существует, наконец, и оппозиция между тождествами и различиями: они как бы сделаны из разного теста, между ними нет однородности, которая позволила бы им вступить в отношения друг с другом; различия сосредоточиваются ближе к поверхности, тогда как в глубине они стираются, сме-

шиваются друг с другом, приближаясь к тому великому, таинственному, незримому, сердцевинному единству, из которого, как бы непрерывно распыляясь, исходит многообразие. Теперь уже для определения жизни недостаточно более или менее четкого отличия ее от механизма; жизнь есть то, в чем обосновываются всевозможные разграничения между живыми существами. Именно этот переход от таксономического понятия жизни к синтетическому отмечен в истории идей и наук возрождением виталистских тем в начале XIX века. С археологической точки зрения именно с этих пор устанавливаются условия возможности *биологии*.

Во всяком случае, ряд оппозиций, расчленяющих пространство естественной истории, привел к весьма важным практическим последствиям. Прежде всего к появлению двух взаимосвязанных и взаимозависимых приемов исследования. Первый осуществляется в сравнительной анатомии; он обнаруживает некое внутреннее пространство, по одну сторону которого располагается видимый на поверхности пласт покровов и оболочек, а по другую — почти не доступная взгляду область бесконечно малого. Ведь сравнительная анатомия не является лишь углублением описательных приемов классической эпохи: она уже не довольствуется более стремлением видеть глубже, лучше и ближе, но учреждает иное пространство, отличное от пространства доступных глазу признаков или частиц, доступных микроскопу [1]. В этом пространстве она выявляет диспозицию органов, их соотношения, способы их расчленения, распределения в пространстве, взаимоподчинения основных моментов какой-либо функции. Таким образом, в противоположность неискушенному взгляду, который, наблюдая целостные организмы, видит перед собою лишь хаос различий, анатомия, реально расчленяя тело, расщепляя его на отдельные частицы и раздробляя его в пространстве, выявляет существенные сходства, остававшиеся дотоле незамеченными; она воссоздает те единства, которые лежат за видимыми глазу распыленными множествами. Образование обширных таксономических единств (классов и отрядов) было в XVII и XVIII веках проблемой *лингвистического разграничения*; требовалось лишь подобрать названия, достаточно обоснованные и широкие; ныне же это проблема *анатомического расчленения*; требуется вычленить основную функциональную систему, и только реальные анатомические разграничения позволяют далее установить обширные семейства живых организмов.

Второй прием исследования одновременно и основывается на анатомии (являясь ее следствием), и противополагается ей

---

[1] Об этом отказе от микроскопа, объединяющем Кювье с патологоанатомами, см. Leçons d'anatomie comparée, t. V, p. 180, и Le Règne anmal, t. I, p. XXVIII.

(позволяя обойтись и без нее); этот способ исследования заключается в том, чтобы установить отношения взаимоуказания между поверхностными, видимыми элементами и теми элементами, которые скрыты в глубине тела. По закону целостности организма это означает, что любой периферический вспомогательный орган требует вполне определенной структуры более важного органа, а следовательно, можно «установить соответствия между внешними и внутренними формами, которые вместе составляют часть сущности целостного организма животного» [1]. Например, у насекомых расположение усиков не соотносится ни с каким крупным единством внутри организма, а потому не имеет разграничительного значения, напротив, форма нижней челюсти связана с питанием, с пищеварением, а через их посредство с другими важнейшими функциями и, стало быть, способна играть важнейшую роль в их распределении по сходствам и различиям: «органы жевания должны соответствовать органам питания животных, а следовательно, всему их роду жизни и всей их организации» [2]. Строго говоря, этот способ взаимоуказаний вовсе не обязательно требует перехода от видимой периферии к неясным внутренним формам организма; он способен связать сетью отношений любые точки тела, причем в некоторых случаях одного-единственного элемента достаточно, чтобы подсказать всю общую структуру организма; иногда можно определить вид животного «по одной-единственной кости скелета, по ее мельчайшей частице; этот метод дал очень интересные результаты в исследовании ископаемых животных» [3]. Если для мысли XVIII века ископаемые были только предвосхищением теперешних форм животных, указывавшим на великую связь времен, то ныне они указывают на тот целостный образ, которому они принадлежали. Анатомия не только разбила однородное тождественное пространство таблицы, она разорвала при этом и временной ряд, предполагавшийся ранее непрерывным.

Таким образом, с теоретической точки зрения Кювье решительно перестраивает весь порядок связей и разрывов в природе. Ведь сравнительная анатомия фактически позволяет установить в мире живых организмов две резко отличные друг от друга формы связи. Первая относится к основным функциям, повторяющимся в большинстве видов (дыхание, пищеварение, кровообращение, размножение, движение...); она устанавливает сходства на всем пространстве живого мира и позволяет распределить их по шкале убывающей сложности, от человека до зоофита: в высших видах присутствуют все функции, затем они постепенно исчезают, так что, например, у зоофита нет уже ни

[1] G. Cuvier. Le Règne animal distribué d'après son organisation, t. I, p. XIV.

[2] G. Cuvier. Lettre à Hartmann, цит. по: Daudin. Les Classes Zoologiques, t. II, p. 20, n. 1.

[3] G. Cuvier. Rapport historique sur les sciences naturelles, p. 329—330.

центра кровообращения, ни центра ощущения, ни нервов, и каждая точка его тела всасывает пищу сама по себе» [1]. Однако это слабый, сравнительно непрочный тип связи: несколько важнейших функций образуют здесь несложную картину присутствий и отсутствий. Другой тип связи более жесткий, он касается органов, более или менее совершенных. Однако на его основе можно установить лишь ограниченные ряды, лишь отдельные, местные, прерывистые связи, которые к тому же сплетаются друг с другом в различных направлениях. Причина этого в том, что в различных видах животных «одни и те же органы находятся на разных ступенях развития: в одном виде наиболее совершенным оказывается один орган; в другом — другой» [2]. На одном полюсе образуются, так сказать, «микроряды», ограниченные и частные, существенные не столько для вида, сколько для органа, а на другом — некий «макроряд», прерывный, нежесткий, существенный не столько для самих организмов, сколько для основного диапазона их функций.

Мы видим, что между двумя этими типами связи, не совпадающими и не согласованными друг с другом, лежит множество разрывов: ведь они подчиняются различным уровням органической структуры, и значит, одни и те же функции упорядочиваются в них различными иерархиями, осуществляются посредством органов различных типов. У осьминога, например, можно без труда обнаружить «все те же самые функции, которые осуществляются и у рыб, хотя между ними и нет никакого сходства, никакого соответствия в строении» [3]. Значит, нужно анализировать каждую из этих групп саму по себе, рассматривая не тонкую нить сходств, которая может связать одну группу с другой, но то сильное сцепление, которое превращает саму эту группу в замкнутое единство. Интерес исследования не в том, чтобы выявить, принадлежат ли животные с красной кровью в целом к той же линии, что и животные с белой кровью, отличаясь от них лишь большим совершенством; необходимо установить, что любое животное с красной кровью — это, собственно, и объединяет их в отдельную группу — неизбежно обладает костяным черепом, позвоночным столбом, конечностями (исключение — змеи), артериями и венами, печенью, поджелудочной железой, селезенкой, почками [4]. Позвоночные и беспозвоночные образуют резко отграниченные друг от друга группы, между которыми невозможно обнаружить промежуточные формы, позволяющие переход в ту или другую сторону. «Как бы ни классифицировать и ни систематизировать позвоночных и беспозвоночных животных, при этом все равно невозможно обнаружить

[1] G. Cuvier. Tableau élémentaire, p. 6 sq.
[2] G. Cuvier. Leçons d'anatomie comparée, t. I, p. 59.
[3] G. Cuvier. Mémoire sur les céphalopodes, 1817, p. 42—43.
[4] G. Cuvier. Tableau élémentaire d'histoire naturelle, p. 84—85.

в конце одного из обширных классов или в начале другого двух таких животных, взаимное сходство которых послужило бы связующим звеном между обеими группами»[1]. Таким образом, мы видим, что теория классификационных ветвей не добавляет таксономических клеток к традиционно установленным классам, она связана с построением иного пространства тождеств и различий. Это пространство, лишенное сущностной непрерывности. Это пространство, которое с самого начала дается в виде дробности: оно изрезано линиями, которые то расходятся, то пересекают друг друга. Чтобы обозначить общую форму этого пространства, приходится заменить образ лестницы, который был привычен для XVIII века, от Бонне и до Ламарка, на образ излучения или совокупности центров, из которых исходит множество лучей; тогда можно было бы поместить каждое живое существо «в огромную сетку организованной природы... однако и десяти, и двенадцати лучей не хватило бы для того, чтобы выявить все эти бесчисленные отношения»[2].

Таким образом, опрокидывается все классическое понимание различия, а вместе с ним и отношение бытия и природы. В XVII и XVIII веках функция различия заключалась в том, чтобы связать виды друг с другом и тем самым заполнить разрыв между крайними полюсами бытия. В этой роли «сцепления» различие всегда оказывалось чрезвычайно ограниченным и незаметным; оно размещалось в самых узких делениях классификации, будучи постоянно готовым к дальнейшим расчленениям, порой опускаясь даже ниже порога восприятия. Начиная с Кювье, напротив, само различие становится более многообразным, принимает новые формы, распространяется и затрагивает весь организм, выделяя его среди других одновременно различными способами. Различие уже более не заполняет промежуток между живыми существами, связывая их друг с другом; его функция относительно живого организма заключается теперь в том, чтобы обеспечить его «телесную целостность», сохранить его жизнь; различие не заполняет промежутки между живыми существами ничтожно малыми переходами; оно углубляет эти промежутки, одновременно углубляя самое себя и стараясь определить по отдельности основные сопоставляемые типы. Природа в XIX веке является прерывной ровно в той мере, в какой она является живой.

Мы видим, сколь значимым был этот переворот; в классическую эпоху живые существа образовывали непрерывную цепь существ, развертывание которых не было оснований прерывать: невозможно было представить себе, что же, собственно, отделяет одно существо от другого; непрерывность представления (знаки и признаки) и непрерывность живых существ (близость

---

[1] G. Cuvier. Leçons d'anatomie comparée, t. I, p. 60.
[2] G. Cuvier. Histoire des poissons, Paris, 1828, t. I, p. 569.

их структур), стало быть, соответствовали друг другу полностью. Именно эту непрерывную нить — одновременно и в бытии, и в представлении — решительно разрывает Кювье: живые существа именно потому, что они живые, не могут более образовывать цепь постепенных разграничений и постепенных различий; для того чтобы поддерживать жизнь, им приходится связываться в узлы, четко отличные друг от друга и принадлежащие различным уровням. Бытие в классических представлениях было безущербно, а жизнь со своей стороны беспереходна и бесступенчата. Бытие равно распространялось на всю плоскость огромной картины природы, а жизнь разграничивает формы, образующие собственные целостные единства. Бытие неизменно обнаруживалось в пространстве представления, доступном анализу; загадка жизни скрывается в какой-то по своей сути непостижимой силе, улавливаемой посредством усилий, которыми она время от времени выявляет и поддерживает самое себя. Короче, в течение всего классического века жизнь была областью онтологии, равно касавшейся всех материальных существ, обреченных на протяженность, вес и движение; именно поэтому все науки о природе, и особенно о живой природе, обнаруживали в это время особую склонность к механицизму. Напротив, начиная с Кювье и живая природа освобождается, по крайней мере первоначально, от общих законов протяженного бытия; биологическое бытие обособляется и приобретает самостоятельность; хотя жизнь и проявляется в протяженном бытии, она отходит к его внешней границе. Теперь вопрос об отношении живого к неживому, о его физико-химических определениях ставится уже не в традиции «механицизма», который упорствовал в своих классических принципах, а по-новому, с целью взаимосочленения живой и неживой природы.

Однако, поскольку эти прерывности должны быть объяснены именно поддержанием жизни и ее условиями, мы видим, как намечается непредвиденная непрерывность — или по крайней мере игра еще не проанализированных взаимозависимостей — между организмом и всем тем, что позволяет ему жить. Если жвачные животные отличаются от грызунов (причем целым рядом серьезных различий, которые не следует преуменьшать), то это происходит потому, что они обладают другим строением зубов, другим пищеварительным аппаратом, другим расположением пальцев и копыт; именно поэтому эти группы животных не могут добывать одну и ту же пищу, по-разному управляются с ней, не могут усваивать одни и те же питательные вещества. Таким образом, не следует видеть в живом существе лишь некоторое сочетание определенных молекул; оно выступает как целый организм, непрерывно поддерживающий отношения с внешними элементами, используемыми им (при дыхании, питании) для поддержания или развития своей собственной структуры. Вокруг живого организма или, точнее, даже внутри него, через

его фильтрующую поверхность, осуществляется «непрерывная циркуляция от внутреннего к внешнему и от внешнего к внутреннему, непрерывная, но имеющая свои границы. Таким образом, в живых телах следует видеть средоточие, к которому постоянно стекаются мертвые субстанции, чтобы здесь соединиться в различных сочетаниях» [1]. Живое существо благодаря действию той же самой господствующей силы, которая поддерживает в нем внутреннюю прерывность, оказывается ныне подчинено непрерывной связи с тем, что его окружает. Для того чтобы живое существо могло жить, необходимо наличие в нем многих не сводимых друг к другу внутренних структур, а также непрерывное взаимодействие каждой из них со своим окружением: и воздухом, который организм вдыхает, водой, которую он пьет, пищей, которую он поглощает. Разрывая традиционную для классики связь между бытием и природой, единораздельная сила жизни принимает различные формы, так или иначе связанные с условиями существования. Спустя несколько лет, уже на рубеже XVIII и XIX веков, в европейской культуре полностью изменился основной способ пространственного расположения живого: для классического восприятия живое было лишь отдельной клеткой или рядом клеток во всеобщей *таксономии* бытия; географическое положение играло какую-то свою роль (у Бюффона, например) лишь для выявления заведомо возможных его вариаций. Начиная с Кювье живое замыкается внутри самого себя, порывает со своими таксономическими соседствами, отрывается от обширного и непреложного поля связей и учреждается в новом, как бы двойном пространстве; оно является внутренним пространством анатомических связей и физиологических соответствий и внешним пространством элементов, из которых оно образует собственное тело. Однако оба эти пространства подчинены единому управлению: это уже не возможности бытия, а условия жизни. Историческое априори в науке о живых организмах оказывается, таким образом, перевернутым и обновленным. Труды Кювье, рассматриваемые в их археологической глубине, а не на поверхностном уровне открытий, дискуссий, теорий или философских мнений, надолго предопределяют будущее биологии. Нередко противопоставляется предвосхищение «трансформизма» у Ламарка (предстающего, таким образом, в роли «предтечи» эволюционизма) устаревшему фиксизму с его бременем привычных предрассудков и теологических постулатов, который так упорно отстаивал Кювье. Сквозь хаотичную смесь метафор и плохо обоснованных аналогий прорисовываются очертания «реакционной» мысли, с упрямой страстью державшейся ради хрупкого порядка человеческого бытия за устойчивый порядок вещей, — такой представлялась философия

[1] G. Cuvier. Leçons d'anatomie comparée, t. I, p. 4—5.

Кювье при всей силе ее творца. Противоположным образом обрисовывается сложная судьба прогрессистского мышления, верившего в силу движения вперед, в непрерывное обновление, в быстроту приспособительных изменений, — таким представлялся «революционер» Ламарк. Это хороший пример легковерной наивности, скрывающейся под видом строгой истории идей. Ведь подлинно значимая историчность знания не зависит от сходств во мнениях между различными эпохами (хотя на самом деле существует некоторое действительное «сходство» между идеями Ламарка и эволюционизмом, как и между эволюционизмом и идеями Дидро, Робине или Бенуа де Майе). На самом деле важно другое. Расчленять саму историю мысли позволяют только внутренние условия ее собственной возможности. Анализ этих условий тотчас и с достаточной определенностью показывает, что Ламарк мыслил преобразования видов на основе той же самой онтологической непрерывности, которая обнаруживается и в естественной истории классиков, что Ламарк допускал лишь постепенное развитие, непрерывное совершенствование, великую непрерывную цепь существ, которые могли образоваться на основе других существ. Сама возможность этой мысли Ламарка была обусловлена не отдаленным предвосхищением будущего эволюционизма, но непрерывностью бытия, предполагаемой и обнаруживаемой собственными «методами» естественной истории. Современником Ламарка был Жюсье, а не Кювье. Ведь именно Кювье, вводя в классическую шкалу живых существ резкую прерывность, вызвал тем самым одновременно и появление таких понятий, как биологическая несовместимость, отношение к внешней среде, условия существования, выдвинул некую силу, которая должна поддерживать жизнь, и некую силу, которая ей угрожает смертью. Именно здесь воссоединяются многие моменты, обусловившие возможность будущего эволюционистского мышления. Именно прерывность живых форм сделала возможной мысль о величественном течении времени, тогда как непрерывность структур и признаков, несмотря на все свои поверхностные сходства с эволюционизмом, такой возможности не давала. Замена «истории» естества естественной историей стала возможной лишь благодаря пространственной прерывности, благодаря разъятию единой картины, благодаря расщеплению того обширного пространства, в котором все живые существа некогда занимали свои положенные места. Конечно, и классическое пространство, как мы видели, не исключало возможности становления, однако в нем становление было лишь средством передвижения по заранее расчлененной таблице возможных вариаций. Лишь разрыв этого пространства позволил обнаружить свойственную самой жизни историчность: историчность ее поддержания в ее условиях существования. Таким образом, «фиксизм» Кювье — как анализ этих условий поддержания жизни — был на самом деле одной из первых попыток помыслить

эту историчность в ту пору, когда она еще только выявлялась в западном знании.

Итак, теперь историчность проникла в природу — или, точнее, в живой организм; причем здесь она представляет собою не только одну из возможных форм последовательности, но выступает и как основной способ бытия. Ясно, что в эпоху Кювье такой истории живого организма, какую позднее напишут эволюционисты, еще не существовало, однако живой организм уже мыслился здесь в непременном единстве с теми условиями, которые позволяли ему иметь историю. Подобным же образом в эпоху Рикардо богатства приобрели историческое измерение, хотя пока еще это открытие и не излагалось в виде экономической истории. Как будущая устойчивость промышленных доходов, народонаселения и ренты, предсказанная некогда Рикардо, так и постоянство видов, утверждаемое Кювье, вполне могли показаться при поверхностном рассмотрении отказом от истории; однако на самом деле и Рикардо и Кювье отвергали лишь признаваемую в XVIII веке возможность непрерывного временного ряда, лишь мысль о принадлежности времени иерархическому и классифицирующему порядку представлений. Ведь неподвижность, которую они описывали в настоящем или предсказывали в будущем, могла быть помыслена лишь на основе возможности истории, выступающей либо в виде условий существования живого организма, либо в виде условий производства стоимости. Как это ни парадоксально, но и «пессимизм» Рикардо и «фиксизм» Кювье могли появиться лишь на основе истории: ведь постоянство существ определяется на основе их новообретенного — на уровне глубинных возможностей — права иметь историю, и наоборот, мысль классики о том, что богатства могут самовозрастать непрерывно, а живые существа с течением времени превращаться друг в друга, определяла лишь такое движение, которое еще задолго до истории уже заранее подчинялось системе переменных, тождеств и эквивалентов. Именно эту историю и приходилось приостановить, взять в скобки — для того чтобы природные существа и продукты труда могли приобрести ту самую историчность, которая позволяет современному мышлению овладевать ими и строить далее дискурсивное знание об их последовательности. Для мысли XVIII века временные последовательности были лишь внешним признаком, лишь нечетким проявлением порядка вещей. Начиная с XIX века они выражают — с большей или меньшей прямотой, вплоть до разрывов, — собственный глубоко исторический способ бытия вещей и людей.

Это утверждение историчности в живой природе имело для европейской мысли не менее значительные последствия, чем внедрение истории в экономику. На поверхностном уровне мнимых великих ценностей, жизнь, отныне обреченная на историю, выступает в своем зверином обличье. Хотя к концу средних

веков и, уж во всяком случае, к концу эпохи Возрождения: зверь перестал представлять существенную опасность для человека, а его неискоренимая чуждость сгладилась, в XIX веке он вновь становится источником вымысла. В промежутке между этими эпохами, во времена классики, господствующее место в природе занимали растения, открыто являвшие напоказ примету любого возможного порядка: растение во всем своем облике — от стебля и до зерна, от корня и до плода — было для мышления, ограниченного пространством таблицы, четким и прозрачным объектом, щедро выявляющим все свои тайны. Однако с того самого момента, когда признаки и структуры начинают все более погружаться в глубину жизни, устремляясь к ее постоянно ускользающему, бесконечно удаленному, но тем не менее властвующему средоточию, основным образом природы становится именно животное с его таинственным костяком, скрытыми органами и незримыми функциями, с той недоступной наблюдению внутренней силой, которая и поддерживает его жизнь. Если рассматривать живой организм как какой-то класс общего бытия, тогда, конечно, именно растения лучше всего выражают его прозрачную сущность; если же, однако, рассматривать живой организм как проявление жизни, тогда загадку ее лучше раскрывает животное. Оно не только образует некое устойчивое сочетание признаков, но, кроме того, выявляет непрерывно осуществляющийся в дыхании и пищеварении переход от неорганического к органическому, равно как и обратное преобразование — смерть, превращающую большие функциональные структуры в безжизненный хаос частиц: «Мертвые вещества, — говорил Кювье, — входят в живые тела, занимают в них определенное место и действуют сообразно природе образованных ими сочетаний до тех пор, покуда не придет им срок выскользнуть из этих сочетаний, возвращаясь в подчинение законам неживой природы»[1]. Растение господствовало на рубеже между движением и неподвижностью, между способностью или неспособностью к ощущению, тогда как существование животного держится на грани между жизнью и смертью. Смерть осаждает животное извне, она угрожает ему также и изнутри, поскольку ведь только живой организм может умереть, только жизнь позволяет смерти подкрадываться к живому. Ясно, что именно это и определяет ту двуединую значимость, которую обретают животные в конце XVIII века: именно животное является носителем той самой смерти, которой и сам он подчинен, именно в нем жизнь постоянно поглощает самое себя. Животное одновременно и включается в естество природы, и включает в себя нечто противоестественное. Перенося свою самую тайную сущность из растения в животное, жизнь покидает табличное пространство порядка и возвращается в дикое состояние. Жизнь

[1] G. Cuvier. Cours d'anatomie pathologique, t. I, p. 5.

оказывается смертоносной в том же самом движении, которое обрекает ее на смерть. Она убивает потому, что она живет. Природа уже более не умеет быть доброй. О том, что жизнь неотделима от убийства, природа — от зла, а желания — от противоестественного, маркиз де Сад возвестил еще XVIII веку, который от этой вести онемел, и новому веку, который упорно хотел обречь на безмолвие самого де Сада. Да простят мне эту дерзость (да и для кого это дерзость?), но «120 дней» были дивной, бархатистой изнанкой «Лекций по сравнительной анатомии». Во всяком случае, в календаре нашей археологии де Сад и Кювье — современники.

Это положение животного, наделяемого в человеческом воображении тревожащими и таинственными силами, было глубоко связано с многообразными функциями жизни в мышлении XIX века. Здесь, по-видимому, впервые в западной культуре жизнь освобождается от общих законов бытия, как оно выявляется и анализируется в представлении. Жизнь становится основной силой, которая, выходя за рамки всех реальных и возможных вещей, одновременно и способствует их выявлению, и беспрестанно разрушает их неистовством смерти, противополагая себя бытию, как движение — неподвижности, время — пространству, скрытое желание — явному выражению. Жизнь лежит в основе всякого существования, а неживое, инертная природа является лишь ее мертвым осадком; просто-напросто бытие — это небытие жизни. Ибо жизнь — и именно поэтому она представляется мышлению XIX века основной ценностью — является одновременно основой и бытия, и небытия. Бытие существует лишь потому, что существует жизнь, и в ее основоположном движении, обрекающем их на смерть, рассеянные и лишь на мгновение устойчивые живые существа возникают, устанавливаются, удерживают жизнь — и в каком-то смысле ее убивают, — но в свою очередь уничтожаются ее неисчерпаемой силой. Таким образом, именно опыт жизни выступает как самый общий закон живых существ, выявляющий ту первоначальную силу, благодаря которой они существуют; этот опыт жизни функционирует как некая первозданная онтология, которая, по-видимому, старается выявить бытие и небытие всех существ в их нераздельности. Однако онтология эта обнаруживает вовсе не то, что лежит в основе всех этих существ, но скорее то, что облекает их на мгновение в столь хрупкую форму и тайно подрывает их изнутри, чтобы затем разрушить. Все живые существа являются лишь преходящими обликами жизни, а бытие, которое они сохраняют в течение краткого периода их существования, есть лишь их притязание, их желание жить. Таким образом, для познания бытие вещей есть иллюзия, покров, который необходимо разорвать, дабы обнаружить ту неистовую силу, безмолвную и незримую, которая во тьме поглощает их. Онтология уничтожения живых существ выступает, таким образом, как

критика познания: но речь идет не столько о том, чтобы обосновать данное явление, выявить одновременно его предел и закон, связать его с конечностью бытия, обусловливающей его возможность, сколько о том, чтобы рассеять и разрушить его, как сама жизнь разрушает все живые существа; ибо все его бытие есть лишь видимость.

Таким образом, мы видим, как складывается тип мышления, который противополагает себя почти в каждом из своих моментов другому типу мышления, связанному со становлением историчности в экономике. Как мы видели, эта последняя опиралась на тройственную теорию основных потребностей, объективности труда и конца истории. Здесь же, напротив, мы видим, как развертывается мысль, в которой индивидуальность со всеми ее формами, пределами и потребностями является лишь преходящим моментом, обреченным на гибель, создающим во всем и для всего простое препятствие, которое подлежит устранению на пути этого уничтожения; это мысль, в которой объективность вещей является лишь видимостью, химерой восприятия, иллюзией, которую необходимо рассеять и представить чистой волей без проявления, которая порождает вещи и какое-то время поддерживает их. Это, наконец, мысль, для которой возобновление жизни, ее непрерывные повторы, ее упорство бесконечны и беспредельны, тем более что само время с его хронологическими разделениями и с его чуть ли не пространственным календарем есть, несомненно, не что иное, как иллюзия познания. Там, где одна мысль предвидит конец истории, другая возвещает бесконечность жизни; где одна признает реальное производство вещей в труде, другая рассеивает химеры сознания; где одна утверждает — вместе с границами индивида — требования его жизни, другая их уничтожает нашептываньем смерти. Означает ли эта оппозиция, что с начала XIX века поле знания уже не вмещает в себя однородную и единообразную во всех своих моментах рефлексию? Следует ли признать, что отныне каждая форма позитивности обретает, наконец, «философию», которая ее устраивает? Будет ли это для экономики философия труда, осуществляемого под знаком потребности, но сулящего в конечном итоге большой выигрыш во времени? Для биологии — философия жизни, наделенной той непрерывностью, которая создает существа лишь для того, чтобы уничтожить, и тем самым освобождает себя от всех границ Истории? А для наук о языке — философия культур, их относительности и их неповторимых способов выражения?

4. БОПП

«Решающий момент, который все объяснит, — это внутренняя структура языков, или сравнительная грамматика, которая нам даст новые разгадки происхождения языков, подобно тому как

сравнительная анатомия пролила яркий свет на естественную историю»[1]. Шлегель хорошо понимал, что историчность утверждается в грамматике по той же схеме, что и в науке о живом организме. В этом, правда, нет ничего удивительного, поскольку, согласно представлениям всего классического века, слова, из которых составлялись языки, и признаки, из которых стремились строить естественный порядок, тождественны; и те, и другие существуют лишь благодаря присущей им способности выражать представления и признаваемой за ними способности анализировать, удваивать, сочленять и упорядочивать представленные вещи. Сначала у Жюсье и Ламарка, а потом у Кювье признак утратил свою непосредственную связь с представлением, или, точнее, если признак еще мог нечто «представлять» и устанавливать отношения смежности или родства, то вовсе не благодаря своей собственной видимой структуре и не благодаря своим доступным описанию элементам, но прежде всего потому, что он был связан с целостной органической структурой и с какой-то функцией — главной или побочной, «первичной» или «вторичной», — которую он прямо или косвенно обеспечивает. Почти в то же самое время в области языка слово подвергается преобразованиям такого же рода: оно, конечно, не лишается смысла и способности «представлять» нечто в уме того, кто его произносит или слышит. Однако эта роль уже не определяет слово в самом его бытии, в его сущностной структуре, в том, что позволяет ему занимать определенное место во фразе и сочетаться с иными различными словами. Если слово может употребляться в речи, где оно что-то означает, то не в силу непосредственной дискурсивности, которая ему якобы органически присуща, и не по праву, так сказать, рождения, но потому, что в самой своей форме, в составляющих его сочетаниях звуков, в тех изменениях, которых требует от него грамматическая функция, наконец, во всех вообще изменениях, которые происходят с ним в ходе времени, слово подчиняется некоторым строгим законам, управляющим также и всеми другими элементами данного языка. Так что слово связано с представлением лишь в той мере, в какой оно с самого начала составляет часть грамматической организации, посредством которой язык определяет и обеспечивает свою собственную связность. Для того чтобы слово могло сказать то, что оно говорит, необходимо, чтобы оно принадлежало к первичной, основополагающей и определяющей его грамматической целостности.

Несомненно, что это смещение слова, этот своеобразный прыжок назад, за рамки функции представления, был одним из важных событий западной культуры конца XVIII века. Однако

---

[1] Fr. Schlegel. La Langue et la philosophie des Indiens, Paris, 1837, p. 35.

оно прошло совсем незамеченным. Обычно уделяется внимание первым шагам политической экономии, анализу земельной ренты и цены производства у Рикардо; при этом признается, что это событие имело большое значение, поскольку оно мало-помалу не только обусловило развитие науки, но и повлекло за собой ряд экономических и политических изменений. Не остаются без внимания также и те новые формы, которые приняли науки о природе; и если в силу ретроспективной иллюзии Ламарк и превозносится в ущерб Кювье, если пока еще недостаточно осознается, что лишь в «Лекциях по сравнительной анатомии» «жизнь» впервые достигает своего порога позитивности, тем не менее возникает хотя бы смутная мысль, что западная культура именно с этого момента стала по-новому видеть мир живого. Напротив, обособление индоевропейских языков, создание сравнительной грамматики, изучение флексий, формулирование законов чередования гласных и изменения согласных — короче, все филологические труды Гримма, Шлегеля, Раска и Боппа остаются где-то на границах нашего исторического сознания, словно они обосновали лишь какую-то второстепенную, узкоспециальную дисциплину, словно благодаря этим трудам не изменился целиком способ бытия языка (а также нашего бытия). Очевидно, что это забвение следует объяснять вовсе не маловажностью происшедшего изменения, но, напротив, его значимостью, той его близостью, которая слепит наши глаза, привыкшие к прежнему свету и все еще прикованные к нему. В ту пору, когда это событие произошло, оно если и не было окружено тайной, то по крайней мере воспринято несколько сдержанно. Быть может, изменения в способе бытия языка подобны изменениям фонетики, грамматики или семантики, то есть при всей их быстроте они не всегда ясно осознаются говорящими, хотя их речь уже передает эти изменения; они осознаются лишь косвенно, моментами; в конечном счете это осознание проявляется лишь в отрицательной форме — в решительном и ощутимом отказе от прежде используемого языка. Без сомнения, культура не может четко тематизировать и позитивно осознать, что ее язык, уплотняясь и приобретая собственный вес, перестает быть прозрачным для ее представлений. В самом деле, если мы продолжаем говорить, то как можно узнать (если не по некоторым смутным и малопонятным признакам), что язык (тот самый, который при этом используется) приобретает новое измерение, не сводимое к чистой дискурсивности? Вот почему, несомненно, рождение филологии осталось гораздо больше скрыто от западного сознания, нежели рождение биологии или экономии — хотя оно и было частью того же самого археологического перелома, а его следствия, быть может, распространились в нашей культуре даже еще шире, — по крайней мере на уровне тех глубинных слоев, которые пролегают под ней и поддерживают ее.

Как же образовалась эта позитивность филологии? О ее возникновении в начале XIX века, в пору шлегелевского «Опыта о языке и философии индусов» (1808), «Немецкой грамматики» Гримма (1818) и книги Боппа о «Системе санскритского спряжения» (1816), говорят нам четыре теоретических сегмента.

1. Первый из этих сегментов касается того способа, которым можно охарактеризовать какой-либо язык изнутри и отличить его от других языков. В классическую эпоху индивидуальность языка определялась на основе многих критериев, как-то: соотношение между различными звуками, из которых образуются слова (так, в некоторых языках преобладают гласные, в некоторых — согласные); особые права некоторых определенных категорий слов (языки с конкретными существительными, языки с абстрактными существительными); способ представления отношений (посредством предлогов или склонения), выбор расположения и упорядочения слов (так, во французском в начале фразы ставится логическое подлежащее, а в латинском предпочтение отдается наиболее значимым словам). Таким образом, различаются языки Севера и Юга, языки чувства и потребности, языки свободы и рабства, языки варварства и цивилизации, языки логического рассуждения или риторического убеждения; все эти разграничения касаются лишь способа, посредством которого языки способны расчленять представление, а затем воссоединять его элементы. Однако начиная со Шлегеля языки, по крайней мере в их самой общей типологии, определяются уже способом связи собственно словесных элементов, которые их составляют: среди этих элементов некоторые, несомненно, связаны с представлениями или, во всяком случае, обладают наряду с прочими также и очевидной способностью выражать представления, а другие не имеют никакого собственного смысла и употребляются лишь в некоторых сочетаниях с другими элементами для определения их смысла в единстве речи. Все языки обладают некоторым общим материалом — именами, глаголами, вообще словами, а также слогами, звуками, — из которого они строят фразы и предложения. Однако материальное единство, создаваемое порядком слов, слогов и звуков, подчиняется не только комбинаторике элементов представления. Оно имеет и свои собственные принципы, различные в различных языках: так, например, сочетание грамматических элементов имеет свои собственные закономерности, непрозрачные на уровне дискурсивных значений. Иначе говоря, если значение почти не меняется при переходе от одного языка к другому, то грамматические закономерности, и только они, способны определить индивидуальность языка. Поскольку каждый язык имеет свое собственное грамматическое пространство, эти пространства можно сравнивать непосредственно, то есть от одного языка к другому, не прибегая к общему «знаменателю», к полю представления со всеми его мыслимыми подрасчленениями.

Несложно выделить два основных способа соединения грамматических элементов. Один из них заключается в смежном расположении определяющих друг друга элементов. В этом случае язык оказывается составленным из множества разрозненных элементов (обычно очень коротких), которые могут соединяться различными способами, сохраняя при этом свою самостоятельность, а значит, и возможность разорвать ту эфемерную связь, которая связывает их друг с другом внутри фразы или предложения. Таким образом, язык определяется здесь количеством этих единиц, а также всеми возможными сочетаниями, которые могут установиться между ними в речи. В итоге получается «совокупность атомов», «механическое соединение на основе внешнего сближения элементов»[1]. Существует и другой способ связи между элементами языка: это система флексий, которая изменяет изнутри формы основ — главные слова и слоги. Каждая из этих форм включает в себя определенное число возможных, предопределенных заранее вариаций: тот или иной вариант используется в зависимости от других слов во фразе, от отношений зависимости или соответствия между словами, от их смежности или сходства. Последний способ связи, по-видимому, беднее, нежели первый, поскольку число возможных сочетаний элементов здесь гораздо более ограничено. Однако на самом деле система флексии не существует в чистом и обнаженном виде: благодаря своим внутренним изменениям корень может соединяться с такими элементами, которые сами в свою очередь подвержены внутренним изменениям: «Каждый корень есть поистине нечто вроде живого зародыша: поскольку отношения слов предопределяются их внутренними изменениями, то слову открыта полная свобода развития, и оно может простираться вширь самым неограниченным образом»[2].

Этим двум типам лингвистической организации соответствуют, с одной стороны, китайский язык, в котором «односложные частицы, обозначающие последовательность идей, существуют самостоятельно», а с другой стороны, санскрит «с его целостной органической структурой, которая как бы разветвляется с помощью флексий, внутренних изменений и разнообразных сплетений основ»[3]. Между этими двумя главными и полярными образцами располагаются все существующие языки: каждый по своей организации либо сближается с одним из типов, либо держится в промежуточном поле, на равном от них расстоянии. В непосредственной близости к китайскому языку мы находим баскский, контский, языки американских индейцев: здесь связываются друг с другом самостоятельные элементы,

---

[1] Fr. Schlegel. Essai sur la langue et la philosophie des Indiens, Paris, 1837, p. 57.
[2] Id., ibid., p. 56.
[3] Id., ibid., p. 47.

которые, однако, не сохраняют при этом свободное состояние предельных словесных атомов, но начинают сплавляться в единое слово; арабский язык уже примешивает к системе аффиксов систему флексий; кельтский язык преимущественно флективен, однако и в нем можно обнаружить остатки «аффиксальных языков». Нам скажут, быть может, что оппозиция эта была известна уже в XVIII веке и что издавна умели отличать комбинаторику китайских слов от склонений и спряжений в таких языках, как греческий и латинский. Возразят также, что установленная Шлегелем абсолютная оппозиция вскоре была подвергнута критике у Боппа: там, где Шлегель видел два различных типа языков, решительно несопоставимых друг с другом, там Бопп искал их общее происхождение, стараясь показать[1], что флексии порождаются не внутренним и самопроизвольным развитием некоего первоначального элемента, но являются частицами, присоединенными к слогу основы; так, «m» в первом лице санскритского глагола bhavâmi или «t» в третьем лице bhavâti — это результаты соединения корня глагола с местоимениями mâm (я) и tâm (он). Однако для построения филологии важно не только знать, обладали ли все эти элементы спряжения в более или менее отдаленном прошлом отдельным существованием и самостоятельным значением. Более важным и собственно отличающим исследования Шлегеля и Боппа от тех исследований XVIII века, которые, казалось бы, их предвосхищали[2], представляется то, что первоначальные слоги получают здесь способность разрастаться (путем внешнего добавления или внутреннего расширения) лишь одновременно с внутренними правильными преобразованиями корня. В китайском языке, например, существуют лишь законы последовательности элементов, в тех же языках, где корни способны к разрастанию (будь эти корни односложны, как в санскрите, или же многосложны, как в еврейском), неизбежно обнаруживаются также формы закономерных внутренних изменений. Ясно, что новая филология, которая пользуется для характеристики языков критериями внутренней организации, отказалась от распространенных в XVIII веке иерархических классификаций, в силу которых одни языки оказываются важнее других, потому что они более точно и тонко расчленяют представления. Собственная ценность признается теперь за каждым языком: они различаются лишь своей внутренней организацией. Отсюда интерес к тем редким, мало распространенным, недостаточно «цивилизованным» языкам, который проявляет Раск в своем обширном исследовании языков Скандинавии, России, Кавказа, Персии, Индии.

2. Исследование *внутренних вариаций* представляет собой важный теоретический сегмент новой филологической теории.

---

[1] Bopp. Ueber das Konjugationssystem der Sanskritsprache, S. 147.
[2] J. Horne Tooke. Paroles volantes, Londres, 1798.

Всеобщая грамматика, конечно, исследовала этимологические преобразования слов и слогов во времени. Это исследование было, однако, ограничено тремя обстоятельствами. Оно касалось скорее изменения букв алфавита, нежели возможностей изменения реально произносимых звуков. Кроме того, эти изменения рассматривались лишь как постоянное следствие, возможное в любое время и при любых условиях, сходства букв между собою: считалось, например, что «p» и «b», «m» и «n» достаточно близки, чтобы замещать друг друга; причем такие изменения вызываются и определяются лишь сомнительной близостью и смешением звуков как при произнесении, так и при слушании. Наконец, гласные вообще рассматривались как самый неуловимый и непостоянный элемент языка, и только согласные считались пригодными для прочной постройки (недаром иврит, например, даже отказывается от написания гласных).

У Раска, Гримма, Боппа язык впервые рассматривается как совокупность фонетических элементов (хотя и не сводится к первоначальным выкрикам). Если всеобщая грамматика считала рождением языка тот момент, когда производимый ртом и губами шум становился *буквой*, то теперь уже признается, что язык существует постольку, поскольку эти шумы образуют ряд различных расчлененных и сочлененных *звуков*. Все бытие языка связано отныне со звуками. Именно это и объясняет тот новый интерес к неписьменной литературе, к фольклору, разговорным диалектам, который проявляют, например, братья Гримм или Ренуар. Язык начинают исследовать в наиболее непосредственном его воплощении — в устной речи, которая иссушается и окаменевает при письме. Отсюда проистекает вся мистика слова, чистого поэтического порыва, бесследно проходящего и лишь на мгновение оставляющего за собой замирающие колебания. Именно в своем звуковом обличье, одновременно и мимолетном, и глубинном, речь всевластна. Ее тайные силы, одушевленные пророческим дыханием, по самой сути своей противоположны эзотеризму письма (даже когда они порой и пересекаются), ибо письмо предполагает, что в недрах видимых лабиринтов остается сгусток тайны. Язык — это уже не только тот знак — более или менее схожий, отдаленный или произвольный, непосредственным и очевидным образцом которого *Логика Пор-Рояля* считала изображение человека или географическую карту. Теперь уже природа знака заключается в колебаниях, отделяющих его от видимого знака и сближающих с музыкальным звуком. И только в XX веке Соссюр обошел тот аспект речи, который был главным в филологии XIX века, и восстановил над всеми историческими формами измерение языка как такового; при этом он вывел из забвения и старую проблему знака, неизменно воодушевлявшую мысль, начиная с Пор-Рояля и до последних «Идеологов».

Таким образом, в XIX веке начинается анализ языка, рассматриваемого как совокупность звуков в отрыве от букв, которые могут их транскрибировать [1]. Этот анализ развертывался в трех направлениях. Прежде всего — это типология различных созвучий, используемых каким-либо языком: например, для гласных это оппозиция простых и двойных (долгих, как в «â», «ô», или дифтонгизированных, как в «ae», «ai»); среди простых гласных это оппозиция чистых (a, i, o, u) и пониженных (e, ö, ü); далее, среди чистых некоторые могут произноситься по-разному (как, например, o), а другие — только одним каким-то способом, (a, i, u); и даже среди этих последних некоторые гласные могут изменяться, принимая Umlaut («a» и «u»), и только «i» сохраняет свою неизменность [2]. Вторая форма исследования касается условий, определяющих возможные изменения каждого звука, например, важным фактором является место созвучия в слове; так, в конце слова слогу труднее сохранить устойчивость, нежели в корне; Гримм говорил, что буквы в корне живут долго, а в окончании гораздо меньше. Впрочем, и здесь есть положительный момент, поскольку ведь «сохранение или изменение какого-либо созвучия никогда не бывает самопроизвольным» [3]. Это отсутствие произвольности определялось, по Гримму, смыслом (например, в корне большинства немецких глаголов «a» противопоставляется «i», как прошедшее время настоящему). Для Боппа это результат действия сразу нескольких законов. Одни законы определяют правила изменения двух смежных согласных: «Так, в санскритском at-ti (он ест) вместо ad-ti (от корня ad — есть) причиною изменения d на t является физический закон». Другие законы определяют способ действия окончания на корневые созвучия: «Под механическими законами я понимаю законы тяжести, и прежде всего влияние веса окончаний на предшествующий слог» [4]. Третья форма исследования анализирует устойчивость преобразований в ходе истории. Так, Гримм установил таблицу соответствий для губных, зубных и гортанных в греческом, готском и верхненемецком языках: греческие «p», «b», «f» становятся соответственно «f», «p», «b» в готском и «b» (или «v»), «f» и «p» в верхненемецком, а греческие «t», «d», «th» становятся «th», «t», «d» в готском и «d», «z», «t» в верхненемецком. Эта совокупность отношений намечает пути истории: языки подчиняются уже не внешней мере, не событиям человеческой истории, которые не-

---

[1] Гримма нередко упрекали в том, что он смешивает буквы и звуки (в слове «Schrift», например, он вычленяет восемь элементов, разделяя «f» на «p» и «h»). Однако представить язык как чистую стихию звуков было и в самом деле нелегко.

[2] T. Grimm. Deutsche Grammatik, 2e éd., 1822, v. I, S. 5. Этих анализов нет в первом издании (1818).

[3] Id., ibid., S. 5.

[4] Bopp. Grammaire comparée, Paris, 1866, p. 1, note.

обходимо определяли их изменения для классической мысли, они сами по себе становятся основным принципом эволюции. Таким образом, здесь тоже именно «анатомия»[1] определяет судьбу.

3. Это определение закона изменений согласных и гласных позволяет установить *новую теорию корня*. В классическую эпоху корни определялись двойной системой постоянных: буквенных постоянных, которые задают некоторое произвольное число букв (иногда даже только одну букву), и смысловых постоянных, которые перераспределяют вокруг основной темы некоторое бесконечно растяжимое количество смежных значений; на пересечении этих двух постоянных — там, где один и тот же смысл передается посредством одной и той же буквы или слога, — и происходит обособление корня. Корень есть сердцевина выражения, допускающая бесконечные преобразования путем отклонений от первоначального звучания. Однако если отдельные гласные и согласные преобразуются по вполне определенным законам и при вполне определенных условиях, то корень должен быть в известных пределах устойчивой языковой единицей, которая поддается вычленению вместе со всеми своими возможными вариациями и формами и тоже представляет собой элемент языка. Для определения первоначальных и простейших элементов языка всеобщая грамматика должна была мысленно возвращаться к тому моменту, когда звук, еще не будучи словом, соприкасался каким-то образом с представлением во всей его непосредственной живости. Теперь же все элементы языка находятся внутри него самого (даже если они принадлежат другим языкам), так что установить их постоянный состав и картину его возможных изменений можно уже с помощью чисто лингвистических средств. Таким образом, этимологии уже не приходится постоянно возвращаться к первоначальному языку, состоящему из стихийных выкриков, — она превращается в аналитический метод со своей сферой применения, позволяющий найти в каждом слове корень, на основе которого оно образовано: «Корни слов стали поддаваться выявлению лишь в результате успешного анализа флексий и дериваций»[2].

Таким образом, обнаруживается, что в одних языках, например в семитских, корни двусложные (и состоят обычно из трех букв), а в других (например, в индогерманских), как правило, односложные, причем некоторые даже состоят из одной-единственной гласной: «i» является корнем глаголов, означающих «идти»; «u» — глаголов, означающих «звучать». В большинстве случаев, однако, корень в этих языках включает по

---

[1] T. Grimm. L'Origine du language, Paris, 1859, p. 7.
[2] Id., ibid., p. 37. См. также "Deutsche Grammatik", I, S. 588.

крайней мере одну согласную и одну гласную, причем согласная может либо заключать, либо начинать слово, и в первом случае гласная непременно оказывается впереди, а во втором случае за нею иногда следует вторая согласная в роли поддержки (так, в корне «ma» — «mad», который дает в латыни «metiri», а в немецком «messon»)[1]. Иногда происходит также удвоение односложных корней: например, «d» удваивается в санскритском «dadami» и греческом «didômi», а «sta» — в «tishtami» и «istémi»[2]. Наконец, и сама природа корня, и особенно его основополагающая роль в языке, рассматривается теперь совершенно по-новому. В XVIII веке корень был неким зачаточным именем, которое некогда обозначало конкретную вещь, непосредственное представление, объект, предстоящий глазам или какому-нибудь другому органу чувств. Весь язык строился на основе игры именных определений: деривация раздвигала их рамки, абстракция порождала прилагательные, и достаточно было добавить еще один атомарный предельный элемент — единообразную функцию глагола «быть», — как из этого являлся еще и класс спрягаемых слов, своеобразное соединение глагола «быть» и определения в одной глагольной форме. Правда, Бопп пока еще тоже усматривает в глаголах смешение, склеивание глагола с корнем. Однако во многих важных моментах его анализ отличается от классической схемы: главное для него не потенциальное, незримо подразумеваемое сложение атрибутивной функции с пропозициональным смыслом, присущим глаголу «быть»; главное — материальное взаимодействие корня с формами глагола «быть»: санскритское «as» повторяется в сигме греческого аориста, в «er» латинского «предпрошедшего» или «предбудущего» времени; санскритское «bhu» повторяется в «b» латинского будущего и прошедшего несовершенного. Более того, именно это добавление глагола «быть» и позволяет, по сути, приписать корню время и лицо (ибо к окончанию, образуемому корнем глагола «быть», добавляется еще и личное местоимение, как, например, в script — s-i[3]). Следовательно, вовсе не добавление глагола «быть» преобразует определение в глагол: глагольное значение имеет сама основа, а окончания, происходящие от спряжения глагола «быть», лишь добавляют к нему изменения по лицам и временам. Таким образом, корни глаголов обозначают уже искони вовсе не «вещи», но действия, процессы, желания, волю; именно поэтому, соединяясь с окончаниями, происшедшими от глагола «быть» и личных местоимений, они становятся способными к спряжению, тогда как, приобретая другие суффиксы, которые также подвержены изменению, они становятся именами, способными к склонению. Харак-

---

[1] T. Grimm. L'Origine de language, p. 1.
[2] Bopp. Ueber das Konjugationssystem der Sanskritsprache.
[3] Id., ibid., p. 137 sq.

терное для классического анализа двуединство «имя — глагол» приходится теперь заменить более сложной диспозицией: глагольное значение имеют сами корни, которые, принимая окончания разных типов, могут тем самым порождать либо спрягаемые глаголы, либо склоняемые существительные. Таким образом, именно глаголы (и личные местоимения) становятся той первозданной основой, на которой только и может далее развиваться язык. «Глагол и личные местоимения, по-видимому, являются подлинными рычагами языка» [1].

Исследования Боппа имели важное значение не только для внутреннего анализа данного языка, но и для определения сущности языка вообще. Язык — это уже не система представлений, способная расчленять и вновь соединять другие представления: самими устойчивыми своими корнями язык обозначает действия, состояния, волю; язык означает прежде всего не то, что видят, но скорее то, что делают или испытывают, а если в конечном счете язык и содержит прямые указания на вещи, то лишь постольку, поскольку вещи эти являются результатом, объектом, орудием действия. Имена не столько расчленяют сложную картину представления, сколько расчленяют и фиксируют сам процесс действия. Язык «укореняется» не на стороне воспринимаемых вещей, но на стороне действующего субъекта. Само происхождение языка, быть может, следует искать в воле и силе, а не в памяти, воспроизводящей былые представления. Говорят, потому что действуют, а не потому что, узнавая, познают. Будучи действием, язык выражает всю глубину воли. Отсюда два следствия. Первое может показаться поспешному взгляду даже парадоксальным: в тот самый момент, когда с открытием чистой грамматики филология обретает полную самостоятельность, языку вновь начинают приписывать глубинную способность выражения (Гумбольдт не только был современником Боппа, но и знал его работы в мельчайших деталях): если классическая эпоха требовала от языка функции выражения лишь поначалу, исключительно для объяснения того, как, собственно, звук может представлять вещь, то в XIX веке функция выражения неразложима и присуща языку даже в самых сложных его формах и в любой момент его развития; никакое произвольное установление, никакая грамматическая условность не могут ее устранить, ибо язык обладает способностью выражения не потому, что он будто бы копирует и удваивает вещи, но потому, что он переводит в слова основополагающую волю говорящих на нем людей. Второе следствие в том, что язык теперь связывается с цивилизациями не на уровне достигнутого ими познания (тонкость сетки представлений или множественность связей, которые могут устанавливаться между элементами), но посредством духа народа, который их породил, одушевил и может узнавать себя

---

[1] T. Grimm. L'Origine du language, p. 39.

в них. Как живой организм в силу своей внутренней связности выявляет функции, которые поддерживают его жизнь, так язык во всем построении своей грамматики делает очевидной основополагающую волю, которая поддерживает народ в жизни и дает ему способность говорить на языке, лишь ему одному принадлежащем. Словом, изменились условия историчности языка; теперь изменения не исходят свыше (от элиты ученых, от кучки купцов и путешественников, от победносных армий, от аристократии завоевателей), они подспудно возникают где-то в глубине, поскольку весь язык — это не инструмент и не продукт, но непрерывная деятельность, — не «ergon», а «energeia», как говорил Гумбольдт. Носителем языка является народ; это в его устах язык звучит еле слышным шепотом, но в этом шепоте — весь его блеск.

Именно этот шепот и старались уловить Гримм, вслушиваясь в старонемецкий Майстергезанг, и Ренуар, переписывая «Подлинные стихи трубадуров». Язык связан теперь не с познанием вещей, но со свободой людей: «язык есть явление человеческое: он обязан своим возникновением и развитием человеческой свободе; язык есть наша история, наше наследство» [1]. Определяя внутренние законы грамматики, мы устанавливаем глубинное родство языка со свободой воли человека. Не случайно поэтому в течение всего XIX века филология имела самое глубокое политическое звучание.

4. Исследование корней дало возможность по-новому определить *систему родства* языков. Это четвертый важный теоретический сегмент, характеризующий появление филологии. Этим предполагается прежде всего, что языки группируются в прерывные совокупности. Всеобщая грамматика исключала сравнение в той мере, в какой она предполагала во всех возможных языках два вида связи: одна, вертикальная, позволяла им располагать любыми корнями из состава наиболее древних корней, которые посредством некоторых преобразований соотносили всякий язык с изначальными голосовыми актами, другая, горизонтальная, соотносила языки друг с другом во всеобщности представления: они все должны были анализировать, расчленять и вновь соединять представления, в основном тождественные для всего человечества. Таким образом, сравнивать языки можно было только косвенно, как бы обходным путем, можно было анализировать способ, которым тот или иной язык использовал и изменял общий запас первоначальных корней; можно было также сравнивать способ, которым два различных языка расчленяют и связывают одни и те же представления. И только начиная с Гримма и Боппа стало возможным прямое и боковое сравнение двух или более языков. Прямое сравнение — поскольку уже нет необходимости затрагивать чистые представ-

---

[1] Id., ibid., p. 50.

ления или предельно изначальные корни; достаточно исследовать изменения корня, систему флексий, ряд окончаний. Но вместе с тем — сравнение боковое, которое не восходит ни к общим для всех языков элементам, ни к тому запасу представлений, из которого все они черпают; значит, уже нет надобности соотносить данный язык с той формой и теми принципами, которые делают возможными все другие; нужно их группировать на основе их формальной близости: «сходство обнаруживается не только в множестве общих корней, но простирается также на внутреннюю структуру языков, на их грамматику» [1].

Грамматические структуры, которые теперь можно сравнивать друг с другом непосредственно, обнаруживают два отличительных признака. Прежде всего они существуют лишь в виде систем. Так, при односложных корнях возможно определенное количество флексий; сила воздействия окончаний может иметь последствия, число и характер которых предопределимы заранее; способы аффиксации соответствуют нескольким весьма устойчивым моделям. Напротив, в языках с многосложными корнями все изменения и соединения подчиняются другим законам. Между этими двумя системами (одна из них характеризует индоевропейские, другая — семитские языки) не обнаруживается каких-либо промежуточных типов или переходных форм: между тем и другим семейством языков разрыв. С другой стороны, именно грамматические системы, предписывающие определенные законы развития и изменения, позволяют, хотя бы до некоторой степени, определить приметы возраста языка, поскольку известно, какие преобразования были необходимы, чтобы та или иная форма появилась на основе того или иного корня. В классическую эпоху для определения сходства языков требовалось лишь соотнести оба эти языка с неким абсолютно первоначальным языком или хотя бы установить, что один язык происходит из другого (причем критерий был только внешний — язык считался тем более производным, чем более он был недавним), или же, наконец, установить между ними отношения обмена (в результате таких внелингвистических событий, как завоевания, торговля, переселения). А теперь, если два языка обнаруживают системные сходства между собою, следует сначала решить, произошел ли один язык из другого или же и тот, и другой — из некоего третьего, на основе которого оба они развились в системы, отчасти сходные, отчасти различные. Вот каким образом постепенно были оставлены и гипотеза Кёрду, искавшего в латыни и греческом следы некоего первоначального языка, и гипотеза Анкетиля, датировавшего смешение языков эпохой бактрианского царства. Теперь Бопп уже вполне мог опровергнуть мнение Шлегеля, для которого «самым древним

---

[1] Fr. Schlegel. Essai sur la langue et la philosophie des Indiens, p. 11.

языком был индийский, а другие языки (латинский, греческий, германские, персидские) были лишь его более поздними, производными формами» [1]. Бопп показал, что между санскритом, латынью, греческим и германским языками существовало лишь «братское» родство, что санскрит не был прародителем, но лишь старшим братом других языков, хотя и наиболее близким к тому неизвестному языку, от которого происходило это языковое семейство.

Таким образом, мы видим, что историчность уже вошла в область языков, как уже вошла она в область живых существ. Для того чтобы помыслить эволюцию, которая не была бы лишь разверткой онтологических связей, требовалось рассечь непрерывную и гладкую поверхность естественной истории, выявить посредством прерывности видов органические структуры во всем их непосредственном разнообразии, расположить организмы по тем функциональным диспозициям, которые они должны обеспечить, и установить связь живого со всем тем, что позволяет ему существовать. Подобным же образом для того, чтобы помыслить историю языков, требовалось оторвать их от длинной хронологической непрерывности, возводившей непосредственные взаимосвязи языков к самым их первоистокам; требовалось также высвободить языки из объемлющего их общего пространства представлений. В результате этого двойного разрыва выявились разнородность грамматических систем, каждая из которых обладает своими собственными разрывами, а также законы, предсказывающие их будущие изменения, пути, предопределяющие возможности их эволюции. Тогда, и только тогда, когда история видов как временная последовательность всех возможных форм была прервана, живой организм смог обрести свою собственную историчность; точно так же и язык ощутил внутреннюю историчность лишь тогда, когда в порядке языка был прекращен анализ тех бесконечных преобразований и смешений, которые неизменно предполагались всеобщей грамматикой. Надо было рассмотреть санскрит, греческий, латинский, немецкий языки в одновременности их систем; надо было, порывая с хронологией, поместить их в «братское» время, чтобы их структуры стали прозрачными и в них свободно прочитывалась история языков. И здесь, как и всюду, пришлось покончить с установлением временных рядов, перераспределив их элементы, чтобы в результате возникла новая История, предсказывающая не только последовательность существ и их сцепление во времени, но и способы их формирования. Отныне эмпиричность — речь идет как о природных индивидах, так и о словах, посредством которых их можно именовать, — оказывается про-

---

[1] Id., ibid., p. 12.

низана Историей во всей толще своего бытия. Начинается порядок времени.

Между языками и живыми существами существует, однако, одно большое различие. Живые существа не имеют подлинной истории, кроме истории отношений между функциями и условиями их существования. Ведь именно внутренняя структура организованных индивидов, по сути, делает возможной их историчность: последняя становится реальной историей лишь во внешнем мире, где они живут. Для того чтобы выявить эту историю с полной ясностью и описать ее в языке, требовалось, чтобы сравнительная анатомия Кювье соединила анализ среды с анализом тех условий, которые воздействуют на живой организм. Напротив, «анатомия» языка, по выражению Гримма, уже функционирует в стихии Истории; но это лишь анатомия возможных изменений: ее высказывания относятся не к реальному сосуществованию органов или же их взаимоисключенности, но и к тем или иным тенденциям их изменений. Новая грамматика имеет непосредственно диахронический характер — да она и не могла бы быть иной, поскольку ее позитивность устанавливается лишь в результате разрыва между языком и представлением. Внутренняя организация языков, принимаемые или отвергаемые ими условия собственного функционирования могут быть ныне уловлены лишь в форме слов; но сама эта форма выказывает свои внутренние закономерности, лишь будучи соотнесена с предшествующими своими состояниями, с изменениями, которые в ней происходили, с вариациями, которые остались нереализованными. Лишь оторвав язык от того, что он представляет, впервые удалось выявить его собственные законы, и это было признанием того, что уловить их можно только в истории. Как известно, чтобы отказаться от этих диахронических устремлений филологии, Соссюру пришлось восстановить соотнесенность языка и представления в своем проекте «семиологии», которая, как некогда всеобщая грамматика, определяла бы знак как связь между двумя идеями. Таким образом, одно и то же археологическое событие проявилось в естественной истории и в языке по-разному. Лишь когда признаки живых существ или грамматические правила отделились от законов анализирующего самого себя представления, стало возможным говорить об историчности жизни и языка. Однако в области биологии эта историчность должна была дополниться еще и другой историей — историей отношений индивида и среды, — ибо в каком-то смысле история жизни лежит вне историчности живого; вот почему биологическая теория эволюционизма предполагает в качестве условия своей возможности чуждую всякой эволюции биологию Кювье. Напротив, историчность языка немедленно и непосредственно обнаруживает его историю: они связаны друг с другом внутренними связями. В то время как биология XIX века все более и более приближается к внешней границе живого суще-

ства, все чаще выходя за ту телесную оболочку, дальше которой не мог идти взгляд прежнего естествоиспытателя, филология распутывает отношения между языком и внешней историей, установленные прежними грамматистами, и этим способом приходит к внутренней истории языка. И коль скоро мы улавливаем эту внутреннюю историю во всей ее объективности, она может далее служить путеводной нитью для восстановления (на благо Истории как таковой) тех событий, которые остались за пределами памяти.

5. ЯЗЫК СТАНОВИТСЯ ОБЪЕКТОМ

Легко заметить, что те четыре теоретических сегмента, которые мы только что рассмотрели (поскольку именно они образуют археологическую почву филологии), во всех пунктах соответствуют и противопоставляются тем сегментам, которые определяли всеобщую грамматику[1]. Рассмотрим эти сегменты от четвертого к первому. Мы видим, что теория *родства* языков (прерывность между обширными языковыми семействами, внутренние аналогии в способе изменений) противостоит теории *деривации*, предполагающей непрестанное использование и непрестанное смешение языков, единообразно происходящее на основе некоего внешнего принципа и с бесконечными последствиями. Теория *основы* противополагается теории *обозначения*, поскольку основа — это некая лингвистическая индивидуальность, доступная вычленению внутри группы языков и служащая прежде всего ядром глагольных форм, тогда как корень, отбрасывая язык непосредственно к природе, к выкрику, оказывается лишь звуком, который в бесконечных своих преобразованиях служит расчленению вещей на имена. Подобно этому исследование *внутренних вариаций* языка противополагается теории сорасчленения представлений: она определяла слова, отделяя их друг от друга и связывая их с содержанием, которое они могли бы обозначать; сорасчленения языка были лишь наглядным анализом представления. Теперь уже слова характеризуются прежде всего своей морфологией и совокупностью изменений, которым может подвергнуться звуковая сторона каждого из них. Наконец и прежде всего, *внутренний анализ* языка противостоит той первичности глагола «быть», которая приписывалась ему в классическом мышлении. Глагол этот царил в языке, поскольку он был некоей первоначальной связью между словами и поскольку он обладал важной способностью утверждения; он отмечал начало языка, выражал его специфику, прочно связывал его с формами мысли. Напротив, самостоятельный анализ грамматических структур в практике с XIX века вычленяет

---

[1] См. выше, стр. 149.

язык, рассматривает его как автономное формирование, разрывая его связи с суждениями, атрибутивностью и утверждением. Тем самым оказывается разорванным онтологический переход между «говорить» и «думать», обеспечиваемый глаголом «быть», и язык тут же обретает самостоятельное бытие, а в этом бытии содержатся управляющие им законы.

Классический порядок языка замкнулся теперь на самом себе. Он утратил свою прозрачность и свою основную функцию в области знания. В XVII и XVIII веках язык представлял собою непосредственное и самопроизвольное развертывание представлений: именно в языке они получали свои первые признаки, разграничивали и перегруппировывали свои общие черты, устанавливали отношения тождества или принадлежности; язык был познанием, а познание с полным правом было дискурсией. Таким образом, по отношению к любому познанию язык занимал ключевое положение: лишь через его посредство можно было познавать вещи в мире. Происходило это не потому, что язык, как в эпоху Ренессанса, был частицей мира в едином онтологическом переплетении, но потому что он был первым наброском какого-то порядка в представлениях мира, потому что он был первичным и неизбежным способом представлять представления. Именно в языке образовывалось всякое обобщение: классическое познание было глубоко номиналистическим. Напротив, начиная с XIX века язык замыкается на самом себе, приобретает собственную плотность, развертывает собственную историю, собственные законы и объективность. Он стал объектом познания наряду с другими объектами — с живыми существами, с богатствами и стоимостью, с историей событий и людей. Пожалуй, в нем имеются некоторые специфические понятия, однако всякий анализ языка укоренен на том же самом уровне, что и любой другой анализ эмпирического познания. Те привилегии, которые позволяли некогда *всеобщей грамматике* быть одновременно также и *логикой*, пересекаясь с нею, оказались ныне отменными. Познать язык уже не означает теперь приблизиться к познанию как таковому; это означает лишь применить общие методы знания в особой предметной области.

Это низведение языка к положению рядового объекта компенсируется, однако, тремя способами. Во-первых, тем, что язык оказывается необходимым посредником для всякого научного познания, которое стремится выразить себя дискурсивно. Ведь, как бы он сам ни располагался, ни развертывался и ни исследовался под взглядом науки, язык всегда оказывается под рукой у познающего субъекта в тот момент, когда ему приходится высказывать то, что он знает. Отсюда две постоянные заботы XIX века. Первая забота — это стремление сделать научный язык нейтральным, «отшлифовать» его, лишить собственной индивидуальности, очистить от неподобающих случайностей (как будто они никак не относятся к его сущности) ради

того, чтобы язык мог стать точным отражением, абсолютным двойником, чистым зеркалом внесловесного познания. Это позитивистская мечта о языке, постоянно поддерживаемом в соответствии с познанным; это язык-картина, о котором и мечтал Кювье, предлагавший науке быть «копией» природы. Перед лицом самих вещей научный дискурс и в самом деле был бы «картиной» — однако совсем не в том смысле, как это было в XVIII веке. Тогда речь шла о том, чтобы распределить всю природу посредством неизменной таблицы тождеств и различий, причем лежащую в основе ее *решетку*, приблизительную и доступную совершенствованию, дает язык. Теперь же язык понимается как картина в другом смысле: высвободившись из тех хитросплетений, которые возлагали на него непосредственно классифицирующую роль, он держится теперь на некотором расстоянии от природы, дабы очаровать ее своей податливой гибкостью и получить в конечном счете ее точный портрет [1]. Другая забота, отличная от первой, хотя и соотносящаяся с нею, заключалась в поисках логики, независимой от грамматики, словарей, форм синтеза, от слов вообще, — логики, которая могла бы выявить и использовать всеобщие предпосылки мысли, укрыв их от особенностей сложившегося языка, где они могли бы затеряться. Не случайно, что Булева символическая логика рождается в ту самую эпоху, когда языки становятся объектами филологии: дело в том, что, несмотря на некоторые поверхностные сходства и общность приемов, речь шла уже не о том, чтобы построить некий всеобщий язык, как в классическую эпоху, но о том, чтобы представлять формы и связи мышления вообще вне какого-либо языка. Поскольку сам язык стал объектом наук, требовалось теперь изобрести другой язык, который был бы скорее символикой, чем языком, и поэтому был бы прозрачен для мысли в ее познающем движении. В известном смысле можно было бы сказать, что и *логическая алгебра*, и *индоевропейские языки* равным образом являются продуктами разложения *всеобщей грамматики*: одни показывают смещение языка в сторону познаваемого объекта; другая — движение, которое склоняет язык в сторону акта познания, лишая его всякой сложившейся формы. Однако было бы несправедливо высказать это только в такой чисто отрицательной форме: на археологическом уровне условия возможности несловесной логики и условия возможности исторической грамматики — одни и те же, почва их позитивности одинакова.

Во-вторых, низведение языка к объекту компенсируется той критической значимостью, которая приписывается теперь его исследованию. Став весомой и плотной исторической реальностью, язык образует вместилище традиций, немых привычек

---

[1] Ср.: G. Cuvier. Rapport historique sur les progrès des sciences naturelles, p. 4.

мысли, темного духа народов; язык вбирает в себя роковую память, даже и не осознающую себя памятью. Выражая свои мысли словами, над которыми они не властны, влагая их в словесные формы, исторические измерения которых от них ускользают, люди полагают, что их речь им повинуется, не ведая о том, что они сами подчиняются ее требованиям. Грамматические структуры языка оказываются априорными предпосылками всего, что может быть высказано. Истина дискурсии оказывается в плену у философии. Отсюда необходимость возвыситься над мнениями, философиями, быть может, даже науками, чтобы добраться до слов, которые сделали их возможными, и еще далее — до мысли, чья первоначальная живость еще не скована сеткой грамматик. Этим и объясняется столь заметное в XIX веке возобновление практики толкования текстов. Это возобновление обусловлено тем, что язык вновь обрел загадочную плотность, которая была ему свойственна во времени Ренессанса. Однако теперь уже дело не в том, чтобы вновь отыскать скрытую в нем первоначальную речь, но чтобы расшевелить слова, которыми мы говорим, выявить грамматический склад наших мыслей, развеять мифы, которые одушевляют наши слова, вновь сделать звучным и слышимым то безмолвие, которое всякая речь уносит с собой, когда она выражает себя. Первый том «Капитала» — это толкование «стоимости», весь Ницше — это толкование нескольких греческих слов, Фрейд — толкование тех безмолвных фраз, которые одновременно и поддерживают, и подрывают наши очевидные дискурсы, наши фантазмы, наши сны, наше тело. Филология как анализ всего того, что говорится в глубине речи, стала современной формой критики. Там, где в конце XVIII века речь шла о том, чтобы очертить границы познания, теперь стараются распутать синтаксис, сломать все принудительные способы выражения, вновь обратить слова к тому, что говорится сквозь них и вопреки им. Пожалуй, бог теперь находится не столько по ту сторону нашего знания, сколько по сю сторону наших фраз; и если западный человек неразлучен с ним, то это не из-за неодолимого стремления выйти за рамки наличного опыта, но из-за того, что сам язык постоянно пробуждает его под сенью своих законов: «Боюсь, что мы не можем избавиться от бога, покуда мы верим еще в грамматику»[1]. В XVI веке интерпретация шла от мира (одновременно вещей и текстов) к Божественной речи, которая в нем расшифровывалась; наша интерпретация, или, точнее, та интерпретация, которая сложилась в XIX веке, идет от людей, бога, от наших познаний или химер к словам, которые делают их возможными, и обнаруживается при этом не суверенность первозданной речи, а то, что мы, не раскрыв еще рта, подвластны языку и прони-

---

[1] Nietzsche. Le Crépuscule des idoles, 1911, p. 130.

заны им. Таким образом, современная критика посвящает себя весьма странному роду толковательства: оно движется не от констатации существования языка к раскрытию того, что он означает, но от явственного развертывания дискурсии к выявлению языка в его собственном бытии.

В современном мышлении методы интерпретации противостоят приемам формализации: первые — с претензией заставить язык говорить из собственных его глубин, приблизиться к тому, что говорится в нем, но без его участия; вторые — с претензией контролировать всякий возможный язык, обуздывая его посредством закона, определяющего то, что возможно сказать. Интерпретация и формализация стали в наш век двумя основными формами анализа: в самом деле, других мы вообще не знаем. Но понимаем ли мы отношения между интерпретацией и формализацией, способны ли мы их контролировать и управлять ими? Поскольку толкование текстов приводит нас не столько к первоначальной речи, сколько к явному существованию такого факта, как язык, то тем самым оно принуждает нас выявить прежде всего чистые формы языка, предшествующие какому-либо смыслу. Но для формализации того, что представляется языком, не нужно ли прибегать хотя бы к минимуму толкования, предполагая по крайней мере, что все эти безмолвные изображения нечто означают? Правда, нынешний разрыв интерпретации и формализации гнетет нас и господствует над нами. Однако он вовсе не такой уж жесткий, и раздвоение это не так уж глубоко уходит в нашу культуру: обе ветви столь современны нам, что мы здесь не можем ставить вопрос о простом выборе между прошлым, которое верило в смысл, и настоящим (будущим), которое открыло означающее. На самом деле речь идет о двух соотносимых друг с другом приемах, общая почва возможности которых была образована тем бытием языка, которое сложилось на пороге современной эпохи. Возвеличивание языка как критики, компенсирующее его низведение на уровень объекта, предполагало, что мы подходим к языку одновременно и со стороны подлинного познания всякой речи, и со стороны того, что вообще не может быть познано в дискурсивной форме. Таким образом, возникает требование: либо сделать язык прозрачным для различных форм познания, либо погрузить его в содержания бессознательного. Этим и объясняется двунаправленное движение XIX века и к формализму мысли, и к открытию бессознательного — к Расселу и к Фрейду. Этим объясняется также и тяга обоих направлений к сближению и взаимопересечению: например, стремление выявить чистые формы, которые еще до каких-либо содержаний налагаются на бессознательное, или же попытки дискурсивно выразить почву опыта, смысл бытия, жизненный горизонт всего нашего познания. Именно здесь структурализм и феноменология с их несхожими структурами обретают общее пространство, определяющее их *общее место*.

Наконец, последняя, самая важная, быть может, самая неожиданная компенсация за низведение языка к объекту — это появление литературы — литературы как таковой. Конечно, уже начиная с Данте или даже Гомера в западном мире существовала форма языка, которую мы теперь называем «литературой». Но само слово это появилось много позже, поскольку лишь сравнительно недавно в нашей литературе произошло обособление того специфического языка, истинное проявление которого состоит в том, чтобы быть «литературным». Именно в начале XIX века — в то время, когда язык, как бы погружался в свою объектную толщу и позволял знанию пронизывать себя насквозь, — он одновременно восстанавливал самое себя в другой области и в другой самостоятельной форме — едва доступной, сосредоточенной на загадке своего происхождения, всецело соотнесенной с чистым актом письма. Литература бросает вызов своей родной сестре — филологии: она приводит язык от грамматики к чистой речевой способности, где и сталкивается с диким и властным бытием слов. От протеста романтиков против сковывающего этикета дискурсии и до открытия бессильной мощи слова у Малларме хорошо видно, какой была в XIX веке функция литературы по отношению к современному способу бытия языка. На фоне этого основного соотношения остальное является следствием: литература все более и более отличает себя от дискурсии мыслей и замыкается в своей глубинной самозамкнутости. Она отделяется от всех тех ценностей, которые могли в классический век приводить ее в движение (вкус, удовольствие, естественность, правда), и порождает в своем собственном пространстве все то, что может обеспечить их игровое отрицание (неприличное, безобразное, невозможное); она порывает с каким-либо определением «жанров» как форм, приложенных к порядку представлений, и становится простым проявлением языка, который знает лишь один закон — утверждать вопреки всем другим типам дискурсии свое непреклонное существование. Таким образом, ей остается лишь замкнуться в вечном возврате к самой себе, словно все содержание ее речи сводится лишь к высказыванию своей собственной формы; она обращается к самой себе как к пишущей субъективности или же пытается воссоздать в самом порождающем ее движении сущность всей литературы; итак, все нити ведут к неуловимой, неповторимой, мгновенной, зато абсолютно всеобщей точке — к простому акту письма. В тот самый момент, когда язык как развернутая речь становится объектом познания, он тут же появляется вновь в прямо противоположном качестве: как безмолвное, бережное нанесение слова на белизну бумаги, где оно не может иметь ни звучания, ни собеседника, где ему не о чем говорить, кроме как о себе самом, нечего делать, кроме как сиять светом собственного бытия.

Глава IX

ЧЕЛОВЕК И ЕГО ДВОЙНИК

1. ВОЗВРАТ ЯЗЫКА

Теперь с возникновением литературы, с возрождением практики толкования текстов и заботой о формализации, с установлением филологии, короче — с повторным появлением языка в его многообразном изобилии, порядок классической мысли может в дальнейшем разрушиться. С этого времени он входит, для любого последующего взгляда, в область тени. Кроме того, пожалуй, следовало бы говорить не столько о темноте, сколько об обманчивом, мнимо очевидном свете, который более скрывает, нежели выявляет: в самом деле, нам кажется, что мы знаем о классическом знании все, если понимаем, что оно является рационалистическим, что оно начиная с Галилея и Декарта предоставляет безусловную привилегию Механике, что оно предполагает всеобщую упорядоченность природы, что оно допускает возможность анализа, достаточно глубокого, чтобы открыть первоначала и первоэлементы, но что оно уже предчувствует (и благодаря, и вопреки всем понятиям разума) движение жизни, толщу истории, непокорный беспорядок природы. Однако видеть в классическом мышлении лишь эти признаки — значит не понимать его фундаментальную диспозицию; значит полностью пренебрегать отношением между всеми этими проявлениями и тем, что делало их возможными. Но тогда каким же образом (если не посредством тщательного и неторопливого анализа) можно воссоздать сложное отношение представлений, тождеств, порядков, слов, природных существ, желаний и интересов, начиная с того момента, когда вся обширная сеть классического порядка разрушилась, когда в основу производства легли сами потребности, когда живые существа сложились в соответствии с основными функциями жизни, когда слова отяжелели от своей материальной истории — короче, с того самого момента, когда тождества представления перестали выявлять, без недоговоренности и умолчаний, порядок существ? Вся си-

стема сеток, которая налагалась в ходе анализа на последовательность представлений (тонкий временной ряд, развертывавшийся в умах людей) для того, чтобы ее поколебать, остановить, развернуть и распределить в виде неменяющейся таблицы, все эти хитросплетения, создаваемые словами и дискурсией, признаками и классификациями, эквивалентностями и обменом, оказались ныне отвергнутыми столь решительно, что трудно даже восстановить, как эта система вообще могла функционировать. Последним «куском», который был отброшен (и исчезновение которого навсегда отдалило от нас классическое мышление), оказалась как раз первая из этих сеток: дискурсия, которая обеспечивала изначальное, самопроизвольное, наивное развертывание представлений в таблице. С того дня, как дискурсия перестала существовать и функционировать внутри представления как его первое упорядочение, классическое мышление разом перестало быть нам непосредственно доступным.

Порог между классической и новой эпохой (или, иначе говоря, между нашей предысторией и тем, что пока еще является для нас современностью) был окончательно преодолен, когда слова перестали пересекаться с представлениями и непосредственно распределять по клеткам таблицы познание вещей. В начале XIX века слова вновь обнаружили свою древнюю, загадочную плотность; правда, отнюдь не с тем, чтобы восстановить кривую мироздания, на которой располагались они в эпоху Ренессанса, и не для того, чтобы смешаться с вещами в круговой системе знаков. Оторванный от представления, язык существует с тех пор и вплоть до нашего времени — и вплоть до нас еще — лишь в разбросанных формах: для филологов слова предстают в качестве объектов, созданных и оставленных историей; для формализаторов язык должен отбросить свое конкретное содержание и выявить лишь повсеместно значимые формы дискурсии; для интерпретаторов слова становятся текстом, который надо взломать, чтобы смог обнаружиться полностью скрытый за ними смысл; наконец, язык возникает как нечто самодостаточное в акте письма, который обозначает лишь себя самого. Эта раздробленность предполагает для языка если и не преимущества, то по крайней мере иную судьбу, чем для труда или жизни. Когда картина естественной истории распалась, живые существа не рассеялись, но, напротив, по-новому сгруппировались — вокруг жизни и ее загадки; когда исчез анализ богатства, все экономические процессы перегруппировались вокруг производства и того, что делало его возможным; наоборот, когда рассеялось единство всеобщей грамматики — дискурсия, тогда язык выявился в разнообразии способов своего бытия, единство которых, несомненно, не могло быть восстановлено. Быть может, именно по этой причине философская рефлексия так долго держалась поодаль от языка. В то время как она неустанно устремляла в направлении жизни и труда свой поиск объекта, кон-

цептуальных моделей, своей реальной и глубинной почвы, она уделяла языку лишь попутное внимание; здесь речь шла главным образом об устранении тех помех, которые она могла встретить в языке; например, нужно было освободить слова от их отчуждения в безмолвных содержаниях или же придать языку больше гибкости и внутренней текучести, чтобы, освобожденный от пространственности разума, он мог передать движение жизни в ее собственной длительности. Непосредственно и самостоятельно язык вернулся в поле мысли лишь в конце XIX века. Можно даже было бы сказать, что в XX веке, если бы не было Ницше-филолога (а он в этой области был столь мудрым, знал так много, писал такие хорошие книги), который первым подошел к философской задаче глубинного размышления о языке.

И вот теперь в том самом философско-филологическом пространстве, которое открыл для нас Ницше, внезапно появляется язык во всем своем загадочном многообразии, которым надо было овладеть. Тогда появляются в качестве проектов (быть может, бредовых, но кто скажет это сразу же?) темы всеобщей формализации всякой речи или целостного истолкования мира, которое было бы в то же время его полной демистификацией, или общей теории знаков; или еще тема (исторически она возникла, несомненно, раньше других) неустанного преобразования, полного вмещений всей человеческой речи в одно-единственное слово, всех книг — в одну страницу, всего мира — в одну книгу. Великая цель, которой посвятил себя вплоть до конца жизни Малларме, и поныне властвует над нами; ненавязчиво напоминая о себе, она сопутствует всем нашим сегодняшним усилиям свести раздробленное бытие языка к жесткому, быть может недостижимому, единству. Попытка Малларме замкнуть всякую возможную речь в хрупкую плоть слова, в эту вполне материальную тонкую чернильную линию, проведенную на бумаге, отвечает, по сути, на вопрос, который Ницше предписывал философии. Для Ницше речь шла не о том, чтобы знать, каковы добро и зло сами по себе, но о том, кто обозначается или, точнее, *кто говорит*, коль скоро словом Agathos [1] люди обозначают самих себя, а словом Deilos [2] — других людей [3]. Потому что именно здесь, в том, кто *держит* речь и, еще глубже, *владеет* словом, — именно здесь сосредоточивается весь язык. На этот ницшеанский вопрос — кто говорит? — Малларме отвечает вновь и вновь, что это говорит само слово в его одиночестве, в его хрупкой трепетности, в его небытии — не смысл слова, но его загадочное и непрочное бытие. В то время как Ницше, который отстаивал до конца свой вопрос о том, кто́ говорит, вторгается, наконец, вовнутрь этого вопрошания, чтобы дать ему

---

[1] (*греч.*) хороший. — *Прим. перев.*
[2] (*греч.*) плохой. — *Прим. перев.*
[3] Nietzsche. Généalogie de la morale, I, § 5.

самообоснование говорящего и вопрощающего субъекта («Се человек!»), — Малларме неустанно устраняет самого себя из своего собственного языка, соглашаясь остаться в нем простым исполнителем чистого обряда. Книги, в которой речь складывалась бы сама собой. Вполне может быть, что все вопросы, которые действительно возбуждают наше любопытство (Что такое язык? Что такое знак? Говорит ли все то, что безмолвствует в мире, в наших жестах, во всей загадочной символике нашего поведения, в наших снах и наших болезнях, — говорит ли все это и на каком языке, сообразно какой грамматике? Все ли способно к означению (если нет, то что именно?) и для кого, и по каким правилам? Каково отношение между языком и бытием, и точно ли к бытию непрестанно обращается язык — по крайней мере тот, который поистине говорит? И что такое тот язык, который ничего не говорит, никогда не умолкает и называется «литературой»?), — вполне может быть, что все эти вопросы возникают ныне в этом все еще зияющем разрыве между вопросом Ницше и ответом Малларме.

Мы уже знаем, откуда возникают все эти вопросы. Они стали возможными в силу того, что в начале XIX века, после того, как речь с ее законом отдалилась от представления, бытие языка оказалось как бы расчлененным. Однако эти вопросы стали неизбежными, когда у Ницше и Малларме мысль вынуждена была вернуться к самому языку, к его неповторимому трудному бытию. Вся любознательность нашей мысли вмещается теперь в вопрос: что такое язык? Как охватить его и выявить его собственную суть и полноту? В известном смысле этот вопрос приходит на смену тем вопросам, которые в XIX веке касались жизни или труда. Однако характер этого исследования и всех вопросов, которые его разнообразят, пока еще не вполне ясен. Можно ли здесь предчувствовать рождение, начало нового дня, который едва возвещает о себе первым лучом света, но позволяет уже догадываться, что мысль (та самая мысль, которая говорит уже тысячелетия, не ведая ни того, что она говорит, ни того, что вообще значит говорить) уже близка к тому, чтобы уловить самое себя во всей своей целостности и вновь озариться молнией бытия. Не это ли подготовил Ницше, когда внутри своего собственного языка он убил разом человека и бога и тем самым возвестил одновременно с Возвратом многообразный и обновленный свет новых богов? Не пора ли простонапросто признать, что все эти вопросы о языке являются лишь продолжением и завершением того события, осуществление и первые последствия которого археология относит к концу XVIII века? Раздробление языка, совпавшее по времени с его превращением в объект филологии, по-видимому, является лишь позже всего выявившимся (поскольку самым скрытым и самым глубоким) следствием разрыва классического порядка; пытаясь преодолеть этот разрыв и выявить язык в его целостности, мы

лишь довершаем то, что произошло до нас и помимо нас в конце XVIII века. Каким, однако, могло бы быть это завершение? Является ли само это стремление восстановить потерянную целостность языка завершением мысли XIX века, или же оно предполагает формы, с нею уже несовместимые? Ведь раздробленность языка связана по сути дела с тем археологическим событием, которое можно обозначить как исчезновение Дискурсии. Обретение вновь в едином пространстве великой игры языка могло бы равно свидетельствовать и о решительном повороте к совершенно новой форме мысли и о замыкании на себе самом модуса знания, унаследованного от предшествующего века.

Верно, что на все эти вопросы я не могу ни сам ответить, ни выбрать подходящий ответ из двух возможных. Я даже не надеюсь когда-нибудь на них ответить или найти основания для выбора. Но, во всяком случае, теперь я знаю, почему, вслед за другими, я могу ставить перед собой эти вопросы, более того, не могу не ставить их. И лишь простаки удивятся тому, что я лучше понял это из Кювье, Боппа или Рикардо, нежели из Канта или Гегеля.

2. КОРОЛЕВСКОЕ МЕСТО

На всех этих недоумениях, на всех этих вопросах без ответа следовало бы, конечно, остановиться подробнее: здесь обозначился конец дискурсии и, быть может, начало труда. Прежде, однако, нужно сказать еще несколько слов. Оправдать эти слова трудно, поскольку здесь приходится вводить в последний момент с театральным эффектом некий персонаж, который пока еще не участвовал в великой классической игре представлений. Игра эта лучше всего выявляет главные свои закономерности в картине Веласкеса «Менины», где представление представлено во всех своих моментах: художник, палитра, обширная темная изнанка полотна, развешенные по стенам картины, осматривающие их зрители, для которых в свою очередь зрителями являемся мы; наконец, в центре, в самом средоточии представления, ближе всего к его сути — зеркало, которое показывает, что же, собственно, представлено, однако лишь в виде отражения — столь отдаленного, столь углубленного в ирреальное пространство, столь чуждого всем отвернувшимся от него взглядам, что оно становится лишь зыбким удвоением представления. Все линии на картине, и особенно те линии, которые исходят из этого центрального отражения, указывают на тот объект, который представлен, но который отсутствует. Это одновременно и объект — поскольку именно его художник, представленный на картине, собирается воспроизвести на своем полотне, — и субъект — поскольку именно он и находится перед глазами худож-

ника, представляющего самого себя в своем произведении, поскольку глаза всех изображенных на картине людей повернуты именно к этому месту, где, по-видимости, должен находиться король, а в действительности находится художник; поскольку, наконец, настоящим хозяином этого двусмысленного места, где художник и монарх то и дело мгновенно меняются местами, является не кто иной, как зритель, взгляд которого и преобразует картину в объект, в чистое представление этого столь существенного отсутствия. Однако отсутствие это не есть просто пустота, пробел (разве что лишь для дискурсии, столь усердно расчленяющей картину): ведь картина постоянно чем-то заполнена, и это на самом деле так, судя по внимательному взгляду представленного на картине художника, по почтительному поведению изображенных персонажей, по самому наличию большого полотна, видимого с изнанки, по нашему взгляду на нас самих, для кого существует эта картина, пришедшая к нам из прошлого.

В классическом мышлении тот, для кого существует представление, тот, кто в нем себя представляет, признавая себя образом или отражением, тот, кто воссоединяет все пересекающиеся нити «представления в картине», — именно он всегда оказывается отсутствующим. Вплоть до конца XVIII века *человек* не существовал. Не существовал, как не существовали ни сила жизни, ни плодотворность труда, ни историческая толща языка. Человек — это недавнее создание, которое творец всякого знания изготовил своими собственными руками не более двухсот лет назад; правда, он так быстро состарился, что легко вообразить, будто многие тысячелетия он лишь ожидал во мраке момента озарения, когда наконец он был бы познан. Можно было бы, конечно, сказать, что и всеобщая грамматика, и естественная история, и анализ богатства были в известном смысле способами познания человека, однако оговорки тут необходимы. Верно, что естественные науки рассматривали человека как род или как вид: свидетельство тому — спор о расах в XVIII веке. Со своей стороны, и грамматика с экономией использовали такие понятия, как потребность, желание или память, воображение. Однако в эпистемологическом смысле человек, как таковой, не осознавался. Классическая *эпистема* расчленяется по таким линиям, которые никак не позволяют выделить особую, специфическую область человека. Тому же, кто станет упорствовать, возражая, что именно эта эпоха больше всего соответствовала человеческой природе, предоставила ей место самое прочное и постоянное, лучше открытое для дискурсии, — можно возразить, что уже само понятие человеческой природы и характер его функционирования исключали для классической эпохи возможность науки о человеке.

Следует, однако, заметить, что в классической *эпистеме* функции «природы» и «человеческой природы» прямо противо-

положны: природа посредством беспорядочной соположенности действительности порождает различия в упорядоченной непрерывности живых существ; напротив, человеческая природа посредством расстановки образов выявляет тождество и неупорядоченной цепи представлений. Одна строит актуальные картины из беспорядка истории; другая, напротив, пользуется сравнением неактуальных элементов, рвущих нить временно́й последовательности. Однако, несмотря на эту противоположность или, скорее, сквозь нее, намечается позитивное отношение между природой вообще и человеческой природой. Ведь обе они оперируют одинаковыми элементами (тождественность, непрерывность, неуловимое различие, последовательность без разрывов); обе они выявляют в непрерывности ткани саму общую возможность анализа, позволяющего распределить вычленимые тождества и зримые различия в пространстве картины, в упорядоченном ряду. Однако поодиночке они не способны достичь цели, и это заставляет их сообщаться между собою. В самом деле, благодаря свойственной ей способности к самоудвоению (в воображении, воспоминании, в разнообразии сравнивающего внимания) цепь представлений способна обнаружить под покровом мирового хаоса обширное и непрерывное пространство существ; память, сначала подвластная случаю и всем причудам обнаруживающихся представлений, постепенно утверждается в общей картине всего сущего; именно тогда человек может втиснуть мир в державность дискурсии, способной представлять представления. В акте говорения, или, точнее (точнее, ибо ближе к тому, что было существенно для классического опыта языка), — в акте *именования*, человеческая природа, замыкая представление на самом себе, преобразует линейную последовательность мысли в устойчивую таблицу существ с их частичными различиями — в дискурс, где происходит самоудвоение ее представлений и выявление ее связи с природой. Напротив, цепь природных существ связывается с человеческой природой посредством самой природы: поскольку реальный мир, предстающий нашему взгляду, не является лишь развертыванием этой основоположной цепи существ, но представляется сцеплением повторяющихся и прерывных фрагментов, постольку ряд представлений в уме не принужден следовать непрерывным путем неуловимых различий. Таким образом, крайности сходятся, одно и то же дается по многу раз, тождественные признаки напластовываются в памяти; различия бросаются в глаза. Так бесконечное и непрерывное пространство запечатлевается в раздельных признаках, в более или менее общих чертах, в точных приметах, а значит, и в словах. Цепь существ становится дискурсией, связываясь тем самым и с человеческой природой, и с рядом представлений.

Установление связи между природой и человеческой природой на основе этих двух взаимопротивоположных, но взаимо-

дополнительных функций, порознь бессильных, приводит к важным последствиям теоретического плана. Для классической мысли человек входит в природу без посредства той частичной, ограниченной, особенной «природы», которая отроду дарована ему, как и всем другим существам. Человеческая природа сплетается с «природой вообще» лишь через функционирование механизмов знания, или, точнее говоря, в великой системе классической *эпистемы* природа вообще, человеческая природа и их взаимоотношения являются моментами функциональными, определимыми и предсказуемыми. А человек как плотная первичная реальность, как сложный объект и верховный субъект всякого возможного знания не имеет никакого собственного места. Такие современные темы, как индивид, который живет, говорит и трудится по законам экономии, филологии и биологии, но который, в силу некоего внутреннего изгиба и распрямления, приобрел в силу тех же законов право их познавать и полностью выявлять, — все эти темы, столь привычные нам и столь связанные с самим существованием «гуманитарных наук», для классического мышления исключены: тогда не было возможности для возникновения где-то на границе мира этого необычного существа, природа которого (та, что его определяет, поддерживает и пронизывает с начала времен) в том, по-видимому, и заключается чтобы познать природу, а значит, и самого себя как природное существо.

И напротив, в той точке, где представление встречается с бытием, где пересекаются природа вообще и человеческая природа, в том месте, где, как нам теперь кажется, мы узнаем первоначальное, неопровержимое и загадочное существование человека — там классическая мысль порождает не что иное, как мощь дискурсии. Дискурсии — то есть языка в его способности выражать представления, языка, который именует, расчленяет, сочетает, связывает и развязывает вещи, позволяя увидеть их в прозрачности слов. Исполняя эту свою роль, язык преобразует ряд восприятий в картину и, напротив, расчленяет непрерывность живых существ на отдельные признаки. Где дискурсия налицо, там сополагаются и располагаются представления, там соединяются и расчленяются вещи. Высокое призвание классического языка всегда заключалось в том, чтобы построить «картину», будь то естественнонаучная речь, свод истин, описание вещей, собрание точных знаний или же энциклопедический словарь. Язык обязан быть прозрачным; он утратил ту скрытую плотность, которая в XVI веке сгущала его в требующую разгадки речь, сплетая с вещами этого мира; он еще не приобрел и того разностороннего существования, о котором мы задумываемся в наши дни. Для классического века дискурсия есть та полупрозрачная необходимость, через которую проходят и представления и существа, коль скоро эти существа представлены перед духовным взором, коль скоро представление делает види-

мой самую истину существ. Сама возможность познания вещей и их порядка связана в классическом опыте с державной властью слов: слова здесь и в самом деле не являются ни знаками, требующими разгадки (как в эпоху Ренессанса), ни орудиями, более или менее надежными и управляемыми (как в эпоху позитивизма); скорее, они образуют некую бесцветную сетку, на основе которой выявляются существа и упорядочиваются представления. Именно этим, конечно, и обусловливается тот факт, что классическая рефлексия о языке, будучи частью общей организации знания, в которую она входит на тех же правах, что и анализ богатств или естественная история, играет по отношению к ним руководящую роль.

Самое важное следствие заключается, однако, в том, что классический язык как *общая дискурсия* представления и вещей, как место, в котором природа вообще пересекается с человеческой природой, начисто исключает то, что можно было бы назвать «наукой о человеке». Покуда западная культура говорила на этом языке, невозможно было ставить вопрос о самом человеческом существовании, поскольку именно в нем представление связывалось с бытием. Та самая дискурсия, которая в XVII веке связывала друг с другом «я мыслю» и «я есмь» (того, кто осуществлял и то и другое), воочию оставалась основой классического языка, поскольку именно в нем представление полноправно связывалось с бытием. Переход от «я мыслю» к «я есмь» осуществлялся в свете очевидности, внутри дискурсии, область действия которой и заключалась в сочленении того, что себе представляют, и того, что существует. Этот переход нельзя опровергнуть ни тем, что бытие, как таковое, не является содержанием мысли, ни тем, что особое бытие, обозначаемое как «я есмь», еще не было подвергнуто отдельному исследованию и разбору. Точнее, все эти возражения вполне правомерно могли бы возникнуть лишь в плане уже совсем другой дискурсии, в основе которой не лежит связь представления с бытием; чтобы высказать подобные возражения, необходима такая проблематика, которая уже выходит за рамки представления. Однако покуда продолжала существовать классическая дискурсия, вопрос о способе бытия Cogito не мог еще быть произнесен.

3. АНАЛИТИКА КОНЕЧНОГО ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ

Когда естественная история становится биологией, анализ богатств — экономией, размышление о языке, что важнее всего, превращается в филологию, а классическая *дискурсия*, в которой находили свое общее место бытие и представление, исчезает вовсе, тогда в глубине этого археологического изменения появляется человек в его двусмысленном положении познавае-

мого объекта и познающего субъекта; разом и властитель и подданный, наблюдатель и наблюдаемый, он возникает в том самом предуказанном ему в «Менинах» королевском месте, где его реальное присутствие столь долго было невозможно. Кажется, будто в том пустующем пространстве, к которому обращена вся картина Веласкеса (отражая его, однако, лишь случайно в зеркале и как бы взламывая), все образы, которые, казалось, чередовались, взаимоисключались, пересекались, перемигивались (модель, художник, король, зритель), вдруг прекратили свой неуловимый танец и застыли во всей полноте своего образа, как бы требуя, чтобы перед телесным взглядом предстало наконец все пространство представления.

Тема этого нового присутствия, свойственные ему возможности, особая диспозиция *эпистемы*, которая его допускает, устанавливаемое ею новое отношение между словами, вещами и их порядком — все это может теперь быть раскрыто. Кювье и его современники требовали, чтобы жизнь, определяя самое себя в глубине своего бытия, определила и условия возможности живых организмов; подобным образом Рикардо интересовали в труде условия возможности обмена, прибыли и производства, а первые филологи стремились обнаружить в исторической глубине языков саму возможность речи и грамматики. Тем самым представление перестало быть общим местом происхождения живых существ, потребностей и слов и первоначальным хранилищем их истинности; теперь по отношению к ним представление является лишь следствием, лишь смутным отзвуком в сознании, которое их схватывает и воссоздает. Представление вещей уже не может более развертывать картину их упорядоченности в некоем державном пространстве; оказываясь рядом с эмпирическим индивидом, то есть с человеком, оно выступает как явление — даже, быть может, лишь видимость явления — такого порядка, который теперь уже принадлежит самим вещам и их внутреннему закону. Теперь существа выявляют в представлении уже не свою тождественность, но свои внешние отношения с человеком. Человек в своем собственном бытии, со своей способностью образовывать представления возникает во впадине, оставленной живыми существами, предметами обмена и словами, когда, покинув представление, которое доселе было их исконным местом, они отступают в глубину вещей, замыкаются на самих себя по законам жизни, производства, языка. Посреди них, замкнутый в образованном ими круге, и намечается — более того, требуется — человек, поскольку именно человек говорит, поскольку именно он определяет свое место среди других животных (причем место не только особое, но даже господствующее над совокупностью, которую они образуют: даже если человек и не венец эволюции, то он крайняя точка длинного эволюционного ряда), поскольку, наконец, само отношение потребностей человека и средств их удовлетворения непременно

требует, чтобы он сам был основой и средством всякого производства. Однако это гордое слово имеет и другой смысл. В известной мере человек подчинен труду, жизни и языку: ими определяется его конкретное существование, добраться до него можно лишь через посредство его слов, его организма, производимых им предметов, будто прежде всего в них (быть может, только в них) и содержится истина. При этом сам человек, который мыслит, предстает собственному взгляду лишь в облике существа, которое в толще подосновы, в неустранимой изначальности выступает как живой организм, как средство производства, как носитель слов, предшествующих ему. Все эти содержания раскрываются его знанию как нечто сущее вне его и раньше его, предвосхищают его, нависают над ним всем своим весом, пересекают его, словно сам он лишь часть природы или облик, исчезающий в истории. Конечное бытие человека выявляется — и весьма решительно — в позитивности знания; о том, что человек конечен, мы узнаем, изучая анатомию мозга, механизмы издержек производства или систему индоевропейского спряжения. Можно сказать, что на всех этих прочных, веских, позитивных изображениях запечатлена, как водяной знак, конечность человеческого бытия и налагаемые ею ограничения, и мы видим все то, что они делают невозможным.

Правда, это первооткрытие конечного человеческого бытия очень непрочно: ничто не дает ему возможности сосредоточиться на самом себе; кажется даже, что оно намекает на ту самую бесконечность, которую в действительности само же отвергает. Эволюция видов, быть может и поныне не завершена; формы производства и труда беспрестанно изменяются и, быть может, настанет такое время, когда труд уже не будет для человека основой отчуждения, а его потребности — постоянным напоминанием о его пределах; и нельзя ручаться, что человек не откроет когда-нибудь символические системы, столь четкие и прозрачные, что в них растворится застарелая непрозрачность исторических языков. Конечность человеческого бытия заявляет о себе в форме позитивности, но парадоксальным образом обрисовывается в форме бесконечности, указывая не только на жесткость границ, но и на однообразие пути, беспредельного, но, быть может, и небезнадежного. Однако все эти содержания и все то, что, скрываясь в них, указывает тем самым на временнóй предел, лишены позитивности в пространстве знания, они служат целям возможного познания, лишь будучи связанными в каждом своем моменте с конечностью человеческого бытия. Ибо эти содержания не могли бы и проступить в том свете, который хоть отчасти на них упал, если бы человек, который в них выявляется, был замкнут в безмолвной, темной, непосредственной и блаженной открытости животной жизни; и точно так же они не выступили бы при рассмотрении их на собственной основе под острым углом зрения, если бы человек мог беспре-

пятственно охватить их светом бесконечного понимания. На деле же в опыте человека дается тело — его собственное тело, частица того двойственного пространства, собственная и несводимая пространственность которого сочленяется, однако, с пространством вещей: в этом самом опыте дается и желание как некое первичное влечение, на основе которого все вещи приобретают свою, пусть относительную, ценность; в этом самом опыте язык дан в движении, в котором могут быть даны любая речь любых времен, все последовательности и все одновременности. Все это означает, что каждая позитивная форма, через посредство которой человек способен постигнуть, что он конечен, дается ему лишь на основе конечности его собственного бытия. Конечность эта не есть чистейшая сущность позитивности, но только на ее основе и может проявиться последняя. Способ бытия жизни, самый факт, что жизнь не может существовать, не предписывая мне свои формы, все это дается мне прежде всего моим телом; способ бытия производства, его влияние, определяющее мое существование, дается мне моим желанием; наконец, способ бытия языка, весь путь истории, освещаемый словами в краткий миг их произнесения, а может быть, даже и в еще более краткий миг, даются мне лишь в цепочке моего словесного мышления. В основе всех эмпирических позитивностей, в основе всего того, что указывает на конкретные пределы человеческого существования, обнаруживается конечность человеческого бытия, которая в некотором смысле повсюду едина, и приметы ее — пространственность тела, открытость желания, время языка; но в то же время она в корне различна, и в этом смысле выражается не как ограничение, налагаемое на человека извне (его природой или его историей), но как основоположная конечность человеческого бытия, основанная на самой себе и открытая позитивности любого конкретного предела.

Так, в самом средоточии эмпиричности обнаруживается необходимость восхождения или, если угодно, нисхождения к аналитике конечного человеческого бытия, в которой человеческое бытие могло бы обосновать во всей их позитивности любые формы, свидетельствующие о том, что человек не бесконечен. Причем самым первым признаком, которым эта аналитика должна отметить способ бытия человека или, вернее, все то пространство, в котором она развернется целиком, — это признак повтора, признак тождества и различия между позитивным и фундаментальным. Так смерть, подспудно подтачивающая повседневное существование всего живого, есть одновременно другая, фундаментальная смерть, на основе которой мне дано и мое эмпирическое существование; желание, которое связывает и разделяет людей в бесстрастии экономических процессов, — это одновременно и то фундаментальное желание, на основе которого какая-либо вещь может быть объектом моего желания; время, которое порождает языки, оседает в них и в конце концов изна-

шивает их, есть то же самое время, которое делает мою речь дискурсивной, растягивая ее в непреодолимую и неизбежную последовательность. На всем протяжении нашего опыта конечность человеческого бытия вторит самой себе: в образе Тождественного она являет одновременно и тождество, и различие позитивностей и их обоснования. Мы видим, как современная рефлексия с первых шагов аналитики минует упорядоченность представления, запечатленную в таблице, построенной классическим мышлением, и устремляется к мысли о Тождественном — о том самом Тождественном, в котором Различие и Тождество сливаются. Именно в этом зыбком, но обширном пространстве, открывшемся посредством повтора позитивного в фундаментальном, и развернется аналитика конечного человеческого бытия, столь тесно связанная с судьбою всего современного мышления: именно здесь можно будет увидеть, как трансцендентальное вторит эмпирическому, cogito — немыслимому, возврат первоначала — его отступлению; именно здесь готова утвердиться на своей собственной основе мысль о Тождественном, несводимая к классической философии.

Нам возразят, однако, что для появления мысли о конечности человеческого бытия вовсе не обязательно было дожидаться XIX века. Пожалуй, и правда, в XIX веке эта мысль лишь заняла новое место в общем мыслительном пространстве, стала играть более трудную, многозначную и потому заметную роль. Для мысли XVII—XVIII веков именно конечность человеческого бытия принуждала человека вести животное существование, трудиться в поте лица своего, мыслить с помощью непрозрачных слов; именно эта конечность мешала исчерпывающе познать механизмы его тела, средства удовлетворения его потребностей, пути мышления, свободного от опасной помощи языка с его вечной косностью и вечными фантазиями. В своей несоизмеримости с бесконечностью человеческая предельность равно охватывала и само существование эмпирических содержаний, и невозможность их непосредственного познания. Таким образом, негативное отношение к бесконечности — не важно, мыслилось ли оно как акт творения, как грехопадение, как связь души с телом, как самоопределение внутри конечного бытия, как индивидуальная точка зрения на целостность или как связь представления с впечатлением, — всегда предшествовало эмпиричности человека и ее возможному познанию. Единым движением, но избегая порочного круга взаимных соответствий, это позволяло обосновать существование тела, потребностей, слов и невозможность подчинить их абсолютному познанию. Сложившийся в начале XIX века опыт помещает открытие конечного человеческого бытия уже не вовнутрь мысли о бесконечном, но в самые недра содержаний, полагаемых конечным знанием в виде конкретных форм конечного существования. Отсюда бесконечная игра вторящих друг другу соответствий: человеческое

знание конечно потому, что оно неизбавимо замкнуто в позитивных содержаниях языка, труда и жизни, и наоборот, жизнь, труд, язык даются нам во всей их позитивности потому, что формы познания конечны. Иными словами, для классического мышления конечное человеческое бытие (положительная определенность, построенная на основе бесконечного) охватывает те отрицательные формы, каковыми являются тело, потребности, язык и то ограниченное познание, которое возможно о них; напротив, для современного мышления позитивность жизни, производства и труда (с их собственным существованием, историчностью, законами) определяет как бы в качестве отрицательной корреляции ограниченный характер познания; и наоборот, ограниченность познания положительно обосновывает саму возможность знания, хотя и замкнутого ограниченным опытом жизни, труда и языка. Когда эмпирические содержания помещались в пространстве представления, тогда метафизика бесконечности была не только возможна, но и необходима: ведь нужно было, чтобы эти содержания выявляли конечные формы человеческого бытия и в то же время сами, во всей их истинности, помещались внутри пространства представления, а идея бесконечности и идея зависимости от конечного человеческого бытия позволяли и то, и другое. Однако, как только эмпирические содержания отделились от представления и заключили принцип собственного существования в самих себе, тогда метафизика бесконечного тотчас стала ненужной; конечное человеческое бытие замыкается в отсылках к самому себе (в отсылках от позитивности содержаний к ограниченности познания и, наоборот, от ограниченной позитивности познания к ограниченному знанию содержаний). Так преобразилось все поле западной мысли. Там, где некогда *метафизика* представления и бесконечности соотносилась с *анализом* живых существ, человеческих желаний и слов языка, теперь перед нами возникает *аналитика* конечного человеческого существования, а в оппозиции к ней (или, точнее, в корреляции) — постоянная попытка построить *метафизику* жизни, труда и языка. Однако эти попытки не приводят к успеху, поскольку они опровергаются и даже подрываются изнутри, ведь речь теперь идет лишь о метафизиках, соизмеримых с конечным человеческим бытием: метафизике жизни, ведущей к человеку, даже если она на нем и не останавливается; метафизике труда, освобождающего человека тем, что дает ему возможность самому освободиться от него; метафизике языка, позволяющего человеку вновь присвоить себя в сознании собственной культуры. Таким образом, современное мышление противится своим собственным метафизическим устремлениям, показывая, что размышления о жизни, труде, языке, выступая в роли аналитики конечного человеческого бытия, обозначают конец метафизики: так, философия жизни ниспровергает метафизику как покров заблуждения, философия труда — как от-

чужденную мысль, как идеологию, философия языка — как эпизод культуры.

Конец метафизики является отрицательной стороной гораздо более сложного события, происшедшего в западном мышлении. Это событие — появление человека. Не надо думать, однако, будто человек появился на горизонте нашей мысли, резко и решительно меняя направленность нашей рефлексии грубыми фактами своего тела, труда, языка; метафизику сокрушила совсем не нищета человеческой позитивности. На поверхности может казаться, конечно, будто современная эпоха начинается тогда, когда человек начинает существование внутри своего организма, в скорлупе своего черепа, в строении своих членов, в извилинах своей физиологии; тогда, когда он начинает свое существование в средоточии труда, закон которого на него давит, а продукт от него ускользает; тогда, когда он помещает свою мысль в складках языка, который настолько старше его самого, что ему не под силу овладеть его значениями, хотя именно его потребность в речи дает им новую жизнь. Однако если смотреть глубже, то наша культура переступила порог ощутимой нами современности в тот самый момент, когда конечность человеческого бытия стала мыслиться в непрерывном соотнесении с самой собою. Если на уровне различных конкретных знаний и верно, что конечность эта всегда определяется на основе конкретного человека и тех эмпирических форм, которые можно приписать его существованию, то на археологическом уровне, где обнаруживаются общие исторические априорности всякого познания, современный человек — то есть тот человек, который определяется своим телесным существованием, трудом и речью, — возможен лишь в виде образа конечного человеческого бытия. Современная культура способна помыслить человека, лишь поскольку она способна помыслить конечное на его собственной основе. Поэтому ясно, что классическая мысль и все, что ей предшествовало, вполне могли говорить о духе и теле, о человеческом существе, о его столь ограниченном месте во вселенной, о пределах, ограничивающих его познание или его свободу; и в то же время ни одна эпоха не знала человека, как он дан современному знанию. «Гуманизм» Ренессанса, «рационализм» классиков вполне могли уделить роду человеческому привилегированное место в миропорядке — помыслить человека они не могли.

4. ЭМПИРИЧЕСКОЕ И ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ

Человек для аналитики конечного бытия выступает как причудливая двойственность эмпирического и трансцендентального, ибо это существо, которое по себе самому может познать, что же делает возможным всякое познание. Однако разве не ту же самую роль играла человеческая природа у эмпириков

XVIII века? Нет: на самом деле тогда анализу подвергались лишь свойства и формы представления, которые делали возможным познание вообще. Так, Кондильяк определял операции, необходимые и достаточные для развертывания представления в познание: воспоминание, самосознание, воображение, память. А теперь, когда местом анализа является уже не представление, но человек и его конечное бытие, речь идет о том, чтобы выявить условия познания на основе тех эмпирических содержаний, которые в нем даются. Для общей направленности современной мысли не существенно, где именно были обнаружены эти содержания: неважно, были ли они найдены посредством интроспекции или каких-либо других форм анализа. Порог современной эпохи не там, где в исследовании человека начинают применять объективные методы, но, скорее, там, где возникла эмпирико-трансцендентальная двойственность, называемая *человеком.* Так возникают исследования двоякого рода. С одной стороны, они помещаются в пространстве тела, изучают восприятия, механизмы ощущений, нервно-двигательные устройства, взаимосоответствия в сочленении вещей и организма и функционируют в качестве некой трасцендентальной эстетики; при этом обнаруживалось, что познание имеет свои анатомофизиологические условия, что оно постепенно складывается в волоконцах тела, в этом, быть может, наиболее удобном для него месте, что формы познания никак нельзя отделить от особенностей функционирования тела, короче — что существует некая *природа* человеческого познания, определяющая его формы и выявляющаяся в собственных эмпирических содержаниях. С другой стороны, это исследования, которые, изучая человеческие заблуждения, более или менее привычные и трудно преодолимые, играют роль некой трансцендентальной диалектики, показывающей, что познание имеет свои исторические, социальные или экономические условия, что оно возникает внутри складывающихся между людьми отношений, что оно не может не зависеть от тех конкретных форм, которые принимают эти отношения, короче — что существует некая *история* человеческого познания, которая одновременно и дается в эмпирическом знании, и предписывает его формы.

Для этих двух исследований характерно, что они, по-видимости, не испытывают никакой потребности друг в друге, более того — что они могут обойтись без аналитики (или же теории субъекта); они притязают на полную самостоятельность, поскольку в качестве трансцендентальной рефлексии здесь функционируют сами содержания. Однако на самом деле исследоние природы или истории познания, самим своим движением налагающей критическое измерение на содержания эмпирического познания, уже предполагает использование определенной формы критики. Критика это не должна быть лишь упражнением чистой рефлексии, но результатом ряда более или менее

смутных расчленений. Сначала идут достаточно четкие, хотя и произвольные расчленения: это разграничение между зачаточным, несовершенным, неустоявшимся, еще только зарождающимся познанием и тем, которое если еще и не завершилось, то по крайней мере утвердилось в более или менее устойчивых и определенных формах, — такое разграничение позволяет изучать природные предпосылки познания; затем разграничение между заблуждением и истиной, между идеологической химерой и научной теорией (такое разграничение позволяет исследовать исторические условия познания). Но далее следует разграничение менее ясное, но более фундаментальное — внутри самой истины. Очевидно, должна существовать истина, принадлежащая строю объекта, — та, которая постепенно намечается, формируется, достигает внутреннего равновесия и проявляется через тело и первоначальные восприятия, та истина, которая вырисовывается по мере того, как рассеиваются заблуждения, а история утверждается в своей неотчужденности; и в то же время должна также существовать истина, принадлежащая строю дискурса, — истина, которая позволяет выразить природу или историю познания истинным языком. Однако положение этого истинного дискурса[1] остается двусмысленным. Одно из двух: либо этот истинный дискурс находит свое обоснование и образец в той самой эмпирической истине, происхождение которой в природе и истории он прослеживает, и тогда получается исследование позитивистского типа (истина объекта предписывает истину дискурса, описывающего ее происхождение); либо истинный дискурс предвосхищает ту истину, природу и историю которой он должен определить, намечает ее заранее и поддерживает издали, и тогда перед нами дискурс эсхатологического типа (истина философского дискурса формирует истину в процессе становления). Правда, речь здесь идет не столько об альтернативном выборе, сколько о колебаниях, свойственных всякому исследованию, которое выявляет значимость эмпирического на трансцендентальном уровне. И Конт, и Маркс были свидетелями археологической нераздельности эсхатологии (грядущей объективной истины дискурса о человеке) и позитивизма (истины дискурса, определяемой на основе истины объекта): дискурс, который стремится быть одновременно и эмпирическим и критическим, не может не быть одновременно позитивистским и эсхатологическим; человек появляется в нем как истина одновременно и редуцируемая, и провозглашаемая. Докритическая наивность здесь еще царит безраздельно.

---

[1] В данном разделе книги многоликое слово «дискурс» принимает смысловой оттенок: оно означает не столько «речь», сколько «речь-мысль». Здесь перед нами не классическая дискурсия, не явления собственно языкового плана, но различные «рече-мыслительные» образования внутри современной эпистемы. — *Прим. перев.*

Именно поэтому современная мысль не могла избежать поиска, отправляющегося от этого наивного докритического дискурса, — поиска такого места в дискурсе, которое не сводилось бы ни к порядку редукций, ни к порядку провозглашений, — дискурса, собственное напряжение которого поддерживало бы раздельность эмпирического и трансцендентального, позволяя, однако, обозревать их одновременно; дискурса, который бы давал возможность исследовать человека как субъекта, то есть как вместилище эмпирических познаний, однако уже максимально приближенных к тому, что делает их возможными, и как чистую форму, непосредственно присутствующую в этих эмпирических содержаниях, — в общем, дискурса, который играл бы по отношению к квазиэстетике и квазидиалектике роль аналитики, одновременно и обосновывающей их в теории субъекта, и, по-видимому, позволяющей им сочленяться друг с другом на уровне того третьего члена-посредника, в котором укореняются одновременно и опыт тела, и опыт культуры. Эту сложную, сверхдетерминированную, столь необходимую роль выполняет в современной мысли анализ переживания. В самом деле, переживание является одновременно и пространством, в котором все эмпирические содержания даются опыту, и той первоначальной формой, которая делает их вообще возможными, обозначая их первичное укоренение. Оно позволяет пространству тела сообщаться со временем культуры, ограничениям природы — с давлением истории, при условии, однако, что тело и через его посредство вся природа даются в опыте некой предельной пространственности, а культура — носительница истории — переживается в непосредственности всех напластовавшихся значений. Поэтому понятно, что исследование переживания утверждается современной мыслью как решительный протест против позитивизма и эсхатологии; она пытается восстановить забытое измерение трансцендентальности; обезопаситься как от наивного дискурса, сводящего истину к эмпирии, так и от пророческого дискурса, столь же наивно обещающего в будущем полное познание человека в опыте. Тем не менее это значит, что анализ переживания есть дискурс, достаточно неоднородный: анализ обращается к специфическому двусмысленному пласту опыта, который одновременно и достаточно конкретен, чтобы применять к нему точный язык описания, и вместе с тем достаточно удален от вещей в их позитивности, чтобы избежать докритической наивности, отвергнуть ее и устремиться на поиски ее основы. Это исследование стремится сочленить возможную объективность в познании природы с тем первоначальным опытом, очертания которого определяют тело, сочленить возможную историю культуры с той семантической толщей, которая одновременно и скрывается, и выявляется в живом опыте. Тем самым исследование переживания лишь тщательно выполняет настоятельные требования, которые возникли при попытке при-

дать эмпирическому в человеке трансцендентальную значимость. Мы видим, сколь жесткая связь соединяет, вопреки всем видимостям, мысль позитивистского и эсхатологического типа (и прежде всего марксизм) с рефлексией, вдохновленной феноменологией. Их недавнее сближение — это не только и не столько запоздалое примирение: на уровне археологических конфигураций необходимыми (даже и друг для друга) были и те, и другие, причем с того самого момента, когда возник антропологический постулат, когда человек явился в качестве эмпирико-трансцендентального двуединства.

Подлинным опровержением позитивизма и эсхатологии был бы, таким образом, вовсе не возврат к переживанию (напротив, оно утверждает и укореняет их) — нет, если это опровержение вообще могло осуществиться, то лишь на основе вопроса, который, несомненно, может даже показаться бессмысленным, настолько он противоречит всему тому, что исторически обусловило самую возможность нашей мысли, — вопроса о том, существует ли на самом деле человек. Сама попытка задуматься, хотя бы на мгновение, о том, что сталось бы с миром, мыслью и истиной, если бы человека не существовало, может показаться игрой в парадоксы. Ведь мы так ослеплены человеком в его недавней очевидности, что не сохраняем даже воспоминания о тех временах — не столь уж и отдаленных, — когда существовали мир, миропорядок, человеческие существа, но не существовал человек. Этим и объясняется то потрясение, которое произвела — да и поныне производит — мысль Ницше, предвещавшая (в форме грозного пророчества) о близящемся событии — что человек скоро уступит место сверхчеловеку; тем самым философия возврата хотела сказать, что человек давно уже исчез и продолжает исчезать, а наше современное осмысление человека, наша забота о нем, наш гуманизм — безмятежно спят под грохот его несуществования. Не пора ли нам, верящим в нашу связь с конечным человеческим бытием, которое лишь нам принадлежит и открывает нам в познании истину мира, не пора ли нам вспомнить о том, что мы живем под дамокловым мечом?

5. COGITO И НЕМЫСЛИМОЕ

Если и впрямь человек в мире является местом эмпирико-трансцендентального удвоения, если ему приходится быть той парадоксальной фигурой, в которой эмпирические содержания познания высвобождают из самих себя те условия, которые сделали их возможными, то человек и не может даваться в непосредственной державной прозрачности cogito; однако он не может также и покоиться в вещной бездейственности того, что недоступно и никогда не будет доступно самосознанию. Человек

есть такой способ бытия, в котором находит свое обоснование постоянно открытое, заведомо не ограниченное, но, напротив, вновь и вновь преодолеваемое пространство между всем тем, что человек пока еще не осмысливает в свете cogito, и тем мыслительным актом, которым, наконец, оно все же постигается; обратно — между этим чистым постижением и нагромождением эмпирии, беспорядочным накоплением содержаний, грузом опыта, не дающегося самому себе, безмолвным горизонтом всего того, что предстает в зыбкой протяженности не-мысли. Будучи двуединством эмпирического и трансцендентального, человек является, таким образом, местом непонимания — того самого непонимания, которое постоянно грозит затопить мысль ее собственным небытием, но в то же время позволяет мысли собраться в целостность на основе того, что от нее ускользает. Именно по этой самой причине необходимость трансцендентальной рефлексии в ее современной форме вызывается в отличие от Канта не существованием науки о природе (в противоположность постоянной борьбе и сомнениям философов), но безмолвным, хотя и готовым вот-вот заговорить, как бы пронизанным подспудно самой возможностью речи, существованием того непознанного, которое беспрестанно призывает человека к самопознанию. Теперь уже вопрос не в том, как же, собственно, опыт природы допускает необходимые суждения, — но в том, как человек может мыслить то, что он не мыслит, как, безмолвно вторгаясь, он занимает то место, которое от него ускользает, как он оживляет каким-то застылым движением тот свой облик, который упрямо предстает перед ним как нечто внешнее? Как может человек быть той жизнью, чьи сплетения, биения, скрытая сила выходят далеко за пределы того опыта, который ему непосредственно дан? Как может человек быть тем трудом, требования и законы которого давят на него как внешнее принуждение? Как может он быть субъектом языка, который образовался за тысячелетия до него и без него, система которого от него ускользает, смысл которого почти непробуден в словах, лишь на мгновение освещаемый его речью, и вовнутрь которой ему поневоле приходится помещать свое слово и мысль, будто им только и под силу, что оживлять на какое-то время отрезок этой нити бесчисленных возможностей? Это четырехкратный сдвиг кантовского вопроса: речь идет уже не об истине, но о бытии; не о природе, но о человеке; не о возможности познания, но о возможности первоначального непонимания, не о необоснованности философских теорий перед лицом науки, но об охвате ясным философским сознанием всего того мира необоснованного опыта, где человек не узнает себя.

Из-за этого сдвига трансцендентального вопроса современная мысль неминуемо возрождает давнюю тему cogito. Разве не на основе ошибок, заблуждений, мечтаний, безумий, всего этого необоснованного опыта мысли Декарт сделал вывод, что даже и

они не могут не быть мыслями, более того — что мысль о неосмысленном, о неистинном, о химерическом, о чисто воображаемом является не чем иным, как вместилищем неопровержимой первоначальной очевидности всякого опыта? Однако современное cogito столь же отлично от декартовского cogito, сколь наша трансцендентальная рефлексия удалена от кантовского анализа. У Декарта речь шла о том, чтобы выявить такую мысль, которая была бы наиболее общей формой любой мысли, даже ошибочной или ложной, и тем самым могла их обезвредить, а уже после этого объяснить их и найти способ к их предотвращению. Напротив, в современном cogito речь идет о том, чтобы понять все значение того промежутка, который одновременно и отделяет, и вновь соединяет сознающую себя мысль и ту ее часть, которая укореняется в немыслимом. Современному cogito приходится (именно поэтому оно есть не столько открывшаяся очевидность, сколько постоянная, непрестанно возобновляемая цель) охватывать, воссоздавать, оживлять в четкой форме это сочленение мысли с тем, что в ней, под ней и вокруг нее не является собственно мыслью, но и не вовсе отрешено от нее предельной и непреодолимой внеположностью. Cogito в этой своей новой форме будет уже не внезапным прозрением, что всякая мысль есть мысль, но постоянно возобновляемым вопрошанием о том, как же мысль может обретаться одновременно и вдали и близ себя, как может она *быть* под видом немыслимого. Современное cogito приводит бытие вещей к мысли, лишь разветвляя бытие мысли вплоть до тех пассивных волоконцев, которые уже не способны мыслить.

Это свойственное современному cogito двунаправленное движение объясняет, почему «я мыслю» не приводит с очевидностью к «я существую»; в самом деле, поскольку обнаруживается погруженность «я мыслю» во всю ту толщу, в которой оно лишь «как бы» присутствует и которую оно оживляет каким-то противоречивым полусном-полубодрствованием, поскольку уже более невозможно вывести из него утверждение «я существую»: могу ли я сказать, что я есмь тот язык, на котором я говорю и в котором мысль моя плавно проникает в систему присущих ему возможностей, но который существует, однако, лишь в таких тяжких напластованиях, полностью актуализировать которые мысль не в состоянии? Могу ли я сказать, что я есмь тот самый труд, который я осуществляю своими собственными руками, но который ускользает от меня — не только после того, как я его завершил, но еще до того, как я его начал? Могу ли я сказать, что я есмь жизнь, которую я чувствую внутри себя, но которая окутывает меня временем — как тем непреодолимым временем, в котором она протекает, на миг вскидывая меня на гребень своей волны, так и тем грозным временем, которое предрекает мне мою собственную смерть? Я мог бы сказать одновременно, что я есмь и что я не есмь все это; cogito не приводит

к утверждению бытия, зато оно открывает возможность целого ряда вопросов о бытии. Чем же должен я быть — тот я, который мыслит и который есть моя мысль, — чем должен я быть, чтобы стать тем, чего я не мыслю, чтобы мысль моя стала тем, чем я не являюсь сам? Каково же оно — то бытие, которое словно искрится и мерцает в открытости cogito, но не дано во всем величии им самим и в нем самом? Каково соотношение и сложная сопринадлежность бытия и мышления? Каково оно — человеческое бытие — и как же может так случиться, что бытие это, которое так просто было бы определить, сказав «оно обладает мыслью» (быть может, только в нем она содержится), находится в таком глубинном и неустранимом отношении к немыслимому? Так устанавливается некая форма рефлексии, весьма далекая и от картезианства, и от кантовского анализа, и в которой впервые встает вопрос о бытии человека в том измерении, где мысль обращается к немыслимому и сорасчленяется с ним.

Отсюда два следствия. Первое, отрицательное, — чисто исторического характера. Может показаться, что феноменология связала воедино декартову тему cogito с трансцендентальной темой, которую Кант извлек из критики Юма; в этом случае не кто иной, как Гуссерль, оказался бы вдохнувшим новую жизнь в глубинное признание западного *разума*, замыкая его на самого себя рефлексией, выступающей как радикализация чистой философии и обоснование возможности ее собственной истории. На самом же деле Гуссерль смог осуществить это соединение лишь постольку, поскольку изменилась точка приложения трансцендентального анализа (с возможности науки о природе к возможности для человека помыслить себя самого) и поскольку изменилась также функция cogito (она уже не в том, чтобы показать, как мысль, которая утверждает себя повсюду, где она мыслит, должна приводить к аподиктическому существованию, но в том, чтобы показать, как мысль, наоборот, может ускользать от самой себя и приводить к разностороннему и разнообразному вопрошанию о бытии). Феноменология, таким образом, есть не столько восстановление прежней цели западного разума, сколько чуткое, точно сформулированное признание того резкого разрыва, который произошел в современной *эпистеме* на рубеже XVIII и XIX веков. Если уж она с чем-то и связана, то это открытие жизни, труда и языка; это новый образ, который под старым именем человека возник всего каких-нибудь два века назад; это вопрошание о способе бытия человека и его отношении к немыслимому. Именно поэтому феноменология — даже если она поначалу наметилась как раз на фоне антипсихологизма или, точнее, поскольку она вопреки ему возродила проблему априорности и тему трансцендентальности, — никогда не могла обезопасить себя от скрытого родства, — близости одновременно и заманчивой, и угрожающей — с эмпириче-

скими исследованиями человека: именно поэтому, заявляя о том, что все сводимо к cogito, феноменология всегда приводила к вопросам онтологии, к онтологическому *вопросу как таковому*. И мы видим, как феноменологический проект неизменно сводится к описанию переживания, которое, несмотря ни на что, остается эмпирическим, и к онтологии немыслимого, которая отрывается от первичности «я мыслю».

Другое следствие положительное. Оно касается отношения человека к немыслимому, или, точнее, их взаимно-одновременного появления в западной культуре. Легко заметить, что, как только человек возник как позитивный образ в поле знания, все былые привилегии рефлексивного познания — мысли, мыслящей самое себя, — должны были исчезнуть; и, однако, объективному мышлению была дана тем самым возможность охватить человека в его целостности — с риском обнаружить как раз то, что никогда не могло быть дано ни человеческой рефлексии, ни даже человеческому сознанию вообще, — скрытые механизмы, безликие причинности, весь тот теневой мир, который так или иначе называется бессознательным. Ведь бессознательное неминуемо раскрывается перед научной мыслью, обращаемой человеком на самого себя, как только он перестает мыслить о себе в форме рефлексии. Не нужно думать, что и бессознательное, и все другие формы немыслимого вообще были открытой компенсацией позитивного знания о человеке. На археологическом уровне человек и немыслимое — современники. Человек вообще не мог бы обрисоваться как конфигурация в *эпистеме*, если бы одновременно мысль не нащупала в себе и вне себя, на своих границах, но также в переплетениях собственной ткани нечто ночное, некую явно инертную плотность, в которую она погружена, некую немыслимость, которая ее и переполняет и замыкает. Немыслимое (не важно, как именно мы его называем) заключено в человеке вовсе не как скомканная природа или напластованная история: по отношению к человеку немыслимое есть Иное: братское и близнецовское Иное, порожденное не им и не в нем, но рядом и одновременно, в равной новизне, в необратимой двойственности. Это темное место, в котором столь часто видят глубинную область природы человека или же неприступный оплот его истории, на деле связано с ним совсем иначе: одновременно и чуждо и необходимо для него — это и тень, отбрасываемая человеком, вступающим в область познания, это и слепое пятно, вокруг которого только и можно строить познание. Во всяком случае, начиная с XIX века немыслимое было при человеке тихим и непрестанным аккомпанементом. Поскольку оно было лишь неотлучным двойником, оно никогда не рассматривалось отдельно и самостоятельно, но всегда принимало соответственно дополнительную форму и противоположное имя по отношению к тому, чьим Иным и чьей тенью оно было. Оно было «в себе» в противоположность «для себя» в гегелевской

феноменологии; оно было Unbewusste[1] у Шопенгауэра; оно было отчужденным человеком у Маркса; оно было «скрытым», «недействительным», «осадочным», «несвершившимся» в гуссерлевских исследованиях — везде оно было тем неизбежным двойником, который предстает рефлексивному знанию как нечеткая проекция самого человека с его истиной, но в то же время играет роль основы, позволяющей человеку сосредоточиться в себе и вернуться к своей истине. Даже если двойник этот и близок к мысли, он остается ей чуждым, так что роль мысли, ее собственное начинание заключается в том, чтобы приблизить его к себе; все современное мышление пронизано необходимостью помыслить немыслимое, осмыслить содержания «в себе» в форме «для себя»; снять с человека отчужденность, примирив его с собственной сущностью, раскрыть горизонт, дающий фоном опыту непосредственную обнаженную очевидность, снять покров с Бессознательного, углубиться в его безмолвие или вслушаться в его нескончаемый шепот.

Для современного опыта сама возможность утвердить человека в знании, само появление этого нового образа в поле *эпистемы*, предполагает некий императив, возбуждающий нашу мысль изнутри, — не столь уж важно, в форме ли морали, политики, гуманизма, чувства ответственности перед судьбою Запада или просто в форме сознания, что ты — исполнитель истории; важно здесь то, что мысль — и сама по себе, и в толще своей деятельности — является одновременно и знанием, и изменением познаваемого; и рефлексией, и преобразованием способа бытия того, о чем она рефлексирует. Мысль тотчас приводит в движение все то, чего она касается; пытаясь раскрыть немыслимое или хотя бы устремляясь к нему, она или прибижает его к себе, или же отталкивает его прочь; во всяком случае, она тем самым изменяет человеческое бытие, поскольку оно развертывается именно в том промежутке между мыслью и немыслимым. Во всем этом есть нечто глубоко связанное с нашей современностью; ведь, помимо религиозной морали, Запад знал лишь две формы этики: древнюю (в виде стоицизма или эпикуреизма), которая, сочленяясь с миропорядком и обнаруживая его закон, могла вывести принцип мудрости или концепцию полиса (даже политическая мысль XVIII века принадлежит еще к этой общей форме); и современную, которая, напротив, не формулирует никакой морали, поскольку всякий императив помещается внутри мысли и ее направленности на схватывание немыслимого[2]: лишь рефлексия, лишь осознание, лишь прояснение безмолвного, лишь возвращение речи немоте, лишь вы-

---

[1] (*нем.*) Бессознательное. — *Прим. перев.*

[2] На стыке этих двух форм этики находится открытие Канта: субъект, поскольку он разумен, сам себе дает свой собственный закон, который является универсальным законом.

светление той тени, которая отрывает человека от самого себя, лишь одушевление бездеятельного — вот что составляет теперь единственное содержание и форму этики. Да, современное мышление никогда не было способно предложить какую-нибудь мораль, однако причина этого не в том, что она является чистой спекуляцией, скорее, наоборот — с самого начала, во всей своей толще она является прежде всего определенным способом действия. Пусть кто хочет разглагольствует, побуждая мысль выйти из своего убежища и объявить свой выбор; пусть кто хочет пытается построить мораль без обетования и без добродетели. Для современного мышления мораль невозможна, поскольку с XIX века мысль уже «вышла» за пределы себя самой в своем собственном бытии, уже не является более только теорией; когда она мыслит, она ранит или примиряет, сближает или разделяет, она разрывает, расчленяет, она соединяет и воссоединяет, она уже не может не освобождать и не порабощать. Прежде чем предписывать и предначертывать будущее, прежде чем предрекать, что следует делать, прежде чем призывать или просто настораживать, мысль и само ее существование, начиная от самых ранних форм, является уже действием, и действием опасным. Де Сад, Ницше, Арто и Батай это знали и за себя и за тех, кто предпочел бы не видеть всего этого; но знали об этом также Гегель, Маркс, Фрейд. Пожалуй, не замечают этого лишь те, кто в глубочайшем недомыслии утверждает, что философия без политического выбора невозможна, что всякая мысль является либо «прогрессивной», либо «реакционной». Глупость их — в предположении, будто всякая мысль «выражает» классовую идеологию; а невольная их глубина — в том, что они прямо и непосредственно указывают на современный способ бытия мышления[1]. На первый взгляд кажется, что познание человека в отличие от наук о природе всегда, пусть даже и нечетко, связано с этикой и политикой; однако в глубине своей современная мысль устремляется в ином направлении — туда, где Иное в человеке должно стать ему Тождественным.

6. ОТСТУПЛЕНИЕ И ВОЗВРАТ ПЕРВОНАЧАЛА

Последняя черта, характеризующая одновременно и способ бытия человека, и обращаемое на него размышление, — это отношение к первоначалу. Оно весьма отлично от того отношения, которое стремилось установить классическое мышление в своих идеальных генезисах. Обнаружить первоначало значило

[1] Полемика с вульгарно-социологическим подходом в исследовании мышления приводит здесь Фуко к другой крайности; заявляя о несовместимости философии и политики, он, по сути, лишается возможности последовательно провести верный тезис о значимости проблемы бытия мышления в современной философии. — *Прим. ред.*

в XVIII веке подойти как можно ближе к простому удвоению представления. Экономика мыслилась на основе обмена, поскольку именно в нем представления обоих партнеров как о своей собственности, так и о собственности другой стороны обнаруживали свою эквивалентность; обеспечивая удовлетворение почти тождественных запросов, они в конечном счете оказались «подобными». Порядок природы до всяких катастроф мыслился в виде таблицы, на которой все живые существа примыкали друг к другу в столь тесном и столь длинном ряду, что между звеньями этой цепи сдвиги не выходили из рамок почти абсолютного тождества, и от края до края простиралась гладь сплошного «подобия». Первоначало языка мыслилось как взаимопрозрачность представления вещи и сопровождающего его представления крика, звука, мимики (языка действия). Наконец, первоначало познания искали вблизи последовательности чистых представлений — последовательности столь совершенной и столь линейной, что одно представление сменило другое практически неосознанно: ведь они не были одновременны, поэтому установить различие между ними было невозможно, и каждое последующее представление могло восприниматься лишь как «сходное» с предшествующим. Лишь когда какое-то одно ощущение оказывалось более «похожим» на предшествующие, нежели все другие, могло вступить в силу воспоминание, можно было воображением вновь представлять представление, и на это удвоение могло опереться сознание. Неважно, рассматривалось ли это зарождение сознания как воображаемое или реальное, имело ли оно значение объясняющей гипотезы или исторического события (ведь все эти разграничения существуют только для нас), — для мысли, чье временно́е развитие осуществляется внутри таблицы, в которой она является лишь одним из возможных ходов, исходная точка находится одновременно и вне, и внутри реального времени — это то первоначальное смещение, которое дает место любым историческим событиям.

Для современного мышления такой тип первоначала уже немыслим: мы уже видели, как труд, жизнь, язык приобрели свою собственную историчность и углубились в нее, а значит, они уже никогда более не смогут правдиво изъяснить свое происхождение, хотя именно на него словно указывала изнутри себя вся их история. Теперь уже не первоначало дает место историчности, но сама ткань историчности выявляет необходимость первоначала, которое было бы одновременно и внутренним, и сторонним, наподобие некоей гипотетической вершины конуса, где все различия, все рассеяния, все прерывности сжимаются в единую точку тождества, в тот бесплотный образ Тождественного, способного, однако, расщепиться и превратиться в Иное.

Человек возник в начале XIX века в зависимости от всех этих историчностей, от всех этих замкнутых в себе вещей, указывающих самим своим расположением и своими собственными

законами на недостижимое тождество своего первоначала. Однако теперь уже человек иначе относится к первоначалу. Теперь человек обнаруживает, что он постоянно оказывается связанным с предшествующей ему историчностью; он никогда не существует одновременно с тем первоначалом, которое прорисовывается и обнажается во времени вещей. Стремясь самоопределиться в качестве живого существа, человек обнаруживает свое собственное начало лишь в глубине жизни, начавшейся раньше него; стремясь понять себя как трудящееся существо, он выявляет зачаточные формы труда лишь внутри такого человеческого времени и пространства, которое уже подчинено обществу и его институтам; наконец, стремясь определить сущность самого себя в качестве говорящего субъекта по ту сторону всякого уже сложившегося языка, он всегда сталкивается лишь с возможностями уже развернувшегося языка, а совсем не с тем лепетом, тем первословом на основе которого стали возможны все языки и вообще язык, как таковой. Лишь на основе всегда уже начавшегося человек может помыслить то, что имеет для него значение первоначала. Таким образом, первоначало для него вовсе не есть начинание, не есть ранняя заря истории, за которой теснились бы все ее дальнейшие приобретения. Первоначало — это прежде всего тот способ, которым любой человек — человек вообще — сочленяется с уже начавшимся трудом, жизнью и языком; место его в том углу, где человек трудится, сам того не ведая, в мире труда, совершаемого уже многие тысячелетия, где он живет — во всей первозданной свежести своего единственного и неповторимого, хрупкого существования — той жизнью, начало которой идет от первых органических соединений, где он складывает фразы, еще никогда не сказанные (даже если их повторяли до этого многие поколения), из слов, которые древнее всякой памяти. В этом смысле уровень первоначального, несомненно, есть для человека нечто самое близкое — та поверхность, которую он простодушно — всегда заново — обозревает и на которой его едва раскрытые глаза различают образы столь же юные, как и его взгляд. Эти образы, подобно ему самому, и впрямь не могут иметь прошлого, однако по совсем иной причине: дело не в том, что они вечно молоды, но в том, что они принадлежат времени иных измерений и иных обоснований, нежели сам человек. Однако эта хрупкая поверхность первоначального, которая вмещает наше существование, никогда его не оставляя (даже и особенно в момент смерти, где она, напротив, как бы выставляется напоказ), не есть непосредственность некоего перворождения. Вся она наполнена сложными опосредствованиями, созданными и представленными в их собственной истории трудом, жизнью, языком, так что даже при малейшем взаимодействии с ними, начиная с самого первого предмета в руках, с проявления самой простой потребности, с произнесения самого незначащего слова, человек лишь, сам

того не ведая, пробуждает посредников времени, которое почти безгранично господствует над ним. Требуется, однако, чтобы неведение это каким-нибудь образом да было осознано, поскольку именно посредством осознания люди вступают в общение и оказываются в уже сплетенной сетке понимания. И все же осознание это ограничено, косвенно, частично, поскольку оно со всех сторон окружено огромной затененной областью, в которой труд, жизнь и язык скрывают свою истину (и свое собственное первоначало) от тех, кто говорит, существует и трудится.

То первоначальное, которое, начиная с «Феноменологии духа», вновь и вновь описывается современной мыслью, весьма отлично от того идеального генезиса, воссоздать который стремился классический век; однако оно отлично также (хотя и связано неким основополагающим соответствием) и от того первоначала, которое прорисовывается в некоей ретроспективной потусторонности, сквозь историчность всего сущего. Первоначальное в человеке не способно ни свестись к некоей предельной точке тождества, реальной или потенциальной, ни даже указать на нее, неспособно выявить в Тождественном тот момент, когда отщепление Иного еще не произошло. Оно с самого начала сочленяет человека с чем-то отличным от него самого, оно вводит в человеческий опыт возникшие раньше него содержания и формы, над которыми он не властен, оно связывает человека с разнообразными, взаимопересекающимися, порой несводимыми друг к другу временными последовательностями, рассеивает его во времени и вместе с тем водружает в самое средоточие длительности вещей. Как ни парадоксально, первоначальное в человеке не возвещает ни о времени его рождения, ни о древнейшем ядре его опыта — оно связывает человека с тем, что существует в ином времени, нежели он сам, оно пробуждает в нем все то, что ему не современно, оно беспрестанно и каждый раз с новой силой указывает на то, что вещи много старше его, а потому, раз человеческий опыт всецело создан и ограничен вещами, определить его первоначало невозможно. У этой невозможности два аспекта: с одной стороны, она означает, что первоначало вещей всегда отодвинуто в прошлое, поскольку оно восходит к тому времяисчислению, в котором человека еще не существовало; однако, с другой стороны, она означает, что человек в отличие от вещей, позволяющих заметить искру их рождения в толще времени, есть существо, лишенное первоначала, существо «без времени и отчизны», существо, рождение которого недоступно навсегда, поскольку оно никогда и не имело «места» в собственном смысле слова. Сама непосредственность первоначального возвещает о том, что человек отрезан от того первоначала, которое позволило бы ему быть современником своего собственного существования. Среди всех тех вещей, которые рождаются во времени и в нем же рано или поздно поги-

бают, человек, отрезанный от первоначала, всегда уже присутствует. И именно в нем те самые вещи, которые так его теснят, находят собственное свое начало; человек — это не столько зарубка, отмечающая мгновение в длительности, это открытость, исходя из которой только и может строиться время, изливаться длительность, а в должный черед — возникать и сами вещи. Если в царстве эмпирического вещи всегда предшествуют человеку и недостижимы в их начальной точке, то человек в свою очередь предшествует этому предшествованию вещей, и только поэтому они и могут давить всей своей весомой прошлостью на непосредственность его первоначального опыта.

Таким образом, перед мыслью встает задача: подвергнуть сомнению первоначало вещей — для того, чтобы обосновать его вновь, обнаруживая при этом тот способ, благодаря которому строится сама возможность времени, то безначальное первоначало, на основе которого все и возникает. Задача эта предполагает, что сомнению подвергается все то, что принадлежит времени, образуется во времени, помещается в его подвижной стихии, а в результате выявляется тот вневременный, внеисторический разрыв, из которого проистекает и само время. Таким образом, время оказывается приостановленным в этой мысли, а она в свою очередь не может ускользнуть от времени, поскольку она никогда не одновременна первоначалу. Однако именно эта приостановка могла бы перевернуть взаимоотношения первоначала и мысли: время тогда вращалось бы вокруг своей собственной оси, а первоначало, становясь тем, что мысль еще должна помыслить, причем каждый раз заново, предвещалось бы ей с неминуемостью, все более близкой к осуществлению, но никогда его не достигающей. Значит, первоначало есть то, что постоянно возобновляется, повтор, к которому устремляется мысль, возврат всегда-уже-начавшегося, близость к свету, зримому испокон веков. Так, уже в третий раз первоначало обрисовывается на фоне времени, но теперь это — уход в будущее, побуждение, которое мысль получает извне и сама ставит перед собой, — приблизиться легкой поступью к тому, что искони делало ее возможной, высмотреть где-то впереди, на вечно отступающей линии горизонта, тот свет, который и порождает ее.

В тот самый момент, когда современная мысль смогла отвергнуть как химеру те генезисы, которые описывал XVIII век, она установила проблематику первоначала, очень сложную и очень запутанную. Проблематика эта послужила обоснованием для нашего опыта времени; и именно на ее основе возникли начиная с XIX века все попытки уловить в царстве человека то, что могло бы быть его началом и возобновлением, удалением и исходным наличием, возвратом и концом. Действительно, современная мысль установила такое отношение к первоначалу, которое, по сути, оказалось прямо противоположным для вещей и для человека: таким образом, она санкционировала, правда,

обезвреживая их заранее и сохраняя за собой право протеста, позитивистские стремления ввести человеческое время вовнутрь времени вещей, чтобы тем самым восстановить единство времени и сделать первоначало рядовым событием, зарубкой в последовательном ряду живых существ (поместив это первоначало и вместе с ним появление культуры и зарю цивилизации в поток биологической эволюции); она санкционировала одновременно и противоположное и компенсирующее стремление — выровнять по времени человека его восприятие вещей, его знание о них, науки, которые он способен таким образом построить (так что, хотя все начала человека помещены во времени вещей, тем не менее его индивидуальное или общекультурное время позволяет — в рамках психологического или исторического генезиса — определить тот момент, когда вещи впервые обнаруживают облик своей собственной истины). В каждой из этих двух тенденций первоначало вещей и первоначало человека подчинены друг другу; однако уже сам факт существования двух равно возможных и непримиримых тенденций свидетельствует о глубокой асимметрии, характеризующей современную мысль о первоначале. Более того, мысль эта осветила как бы последним светом дня тот пласт первоначального, где, по сути, и нет никакого первоначала, но откуда безначальное время человека выявляет для всякой памяти будущего беспамятное время вещей. Отсюда двоякий соблазн: психологизировать всякое возможное познание, превратить психологию в некую общую науку всех наук и, напротив, описать этот первоначальный пласт способом, свободным от позитивизма, так что на его основе можно было бы поставить вопрос о позитивности любой науки и противопоставить ей основополагающий, предельный характер этого опыта. Однако, задаваясь целью воссоздать область первоначального, современная мысль немедленно сталкивается с отступлением первоначала; и тогда она принимает парадоксальное решение — двигаться в том направлении, где совершается и куда непрерывно углубляется это отступление; она стремится выявить его уже по другую сторону опыта, в качестве того, что поддерживает этот опыт самим своим отступлением, в качестве того, что в нем насущнее всего; в самом деле, если отступление первоначала дается в своей наибольшей явности, не означает ли это, что тем самым и само первоначало обнаруживается и восходит к самому себе через всю династию своей архаичности? Именно поэтому современная мысль целиком и полностью обречена на тяжкую заботу о возврате, на стремление к возобновлению, на непонятное беспокойство о том, где же, собственно, она должна начинать повторение повтора? Таким образом, от Гегеля до Маркса и Шпенглера развивалась тема мышления, которое посредством того самого движения, где оно находит свое завершение, воссоединенную целостность, бурное самовосстановление на грани опустошения, затмение солнца, — обращается на самое себя,

освещает свою собственную полноту, замыкает круг, вновь обретает себя во всех причудливых образах собственной одиссеи, а потом добровольно исчезает в той самой бездне, из которой некогда возникло. На контрастном фоне такого возврата, который свершается, даже если и не увенчивается успехом, прорисовывается опыт Гельдерлина, Ницше, Хайдеггера, в котором возврат дается лишь в предельном отступлении первоначала — туда, откуда отвернулись боги, где растет и растет пустыня, где τεχνη [1] утвердило господство своей воли; так что здесь уже речь не идет ни о завершении, ни о замычке кривой, но, скорее, о том непреодолимом разрыве, который выявляет первоначало тем более, чем дальше оно отступает; самое далекое оказывается самым близким. Однако этот пласт первоначального, обнаруженный современной мыслью в том самом движении, в ходе которого она изобрела и самого человека, предвещает время свершения и полноту обретения, восстанавливает пустоту первоначала — пустоту, порождаемую его отступлением и открытую его возврату, — во всяком случае, то, что оно предписывает мысли, есть не что иное, как подобие «Тождественного». Через область первоначального, которая сочленяет человеческий опыт с временем природы и жизни, с историей, с напластованиями культурного прошлого, современная мысль стремится воссоздать человека во всей его самотождественности — в той полноте или в той пустоте, каковой сам он является; воссоздать историю и время в том самом повторении, которое они делают невозможным, но к которому они понуждают мысль; и воссоздать само бытие в том, что оно есть.

Таким образом, стремясь к своей недостижимой цели — помыслить первоначало в максимальном приближении и в максимальном отдалении, мысль обнаруживает, что человек не одновременен с тем, что понуждает его к существованию, или с тем, на основе чего он существует; напротив, оказывается, что он захвачен силой, которая расщепляет его, отторгает его от своего собственного первоначала и одновременно сулит ему это первоначало как неизбежность, которая, быть может, никогда не осуществится. Сила эта не чужда человеку, она не таится вне его в бесстрастной безмятежности вечных, постоянно возобновляемых начал, поскольку тогда первоначало оказывалось бы действительно данным; эта сила принадлежит его собственному существу. Время — то самое время, каковым он является сам, — отторгает его не только от той зари, из которой он вышел, но и от той зари, которая была ему обещана впереди. Мы видим, насколько это основоположное время — то время, на основе которого время вообще может быть дано в опыте, — отлично от того времени, которое разыгрывалось в философии представления. Тогда время расщепляло представление, налагая на него

[1] (*греч.*) искусство, ремесло. — *Прим. перев.*

форму линейной последовательности, однако представление могло при этом восстановить себя в воображении, раскрыться в совершеннейшем самоудвоении и подчинить себе время; образ давал возможность восстановить время во всей его целостности, вернуть себе все то, что было ранее отдано последовательности, и построить знание, столь же истинное, как знание вечного разума. Напротив, для современного опыта отступление первоначала важнее всякого опыта, поскольку именно в нем опыт высветляется и обнаруживает свою позитивность; именно потому, что человек не одновременен со своим собственным бытием, вещи способны даваться ему в собственном времени. Здесь мы вновь обнаруживаем исходную тему конечного человеческого бытия. Однако конечность человеческого бытия — в силу того, что над человеком властвуют жизнь, история, язык, — проявляется теперь на более глубоком уровне — это есть предельное отношение человеческого бытия ко времени.

Таким образом, вновь сталкиваясь с конечным человеческим бытием в самом вопрошании о первоначале, современная мысль замыкает тот обширный четырехугольник, который она начала чертить в тот момент, когда в конце XVIII века была опрокинута вся западная *эпистема*: связь позитивностей с конечностью человеческого бытия, удвоение эмпирического в трансцендентальном, постоянное отнесение cogito к немыслимому, отступление и возврат первоначала определяют для нас способ бытия человека. Именно в анализе этого способа бытия, а не в анализе представления рефлексия начиная с XIX века стремится философски обосновать возможность знания.

7. ДИСКУРСИЯ И ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ БЫТИЕ

Можно заметить, что все эти четыре теоретических сегмента (анализ конечного человеческого бытия, эмпирико-трансцендентального удвоения, немыслимого и первоначала) вступают в определенное отношение с теми четырьмя подразделами, которые в совокупности своей составляли в классическую эпоху общую теорию языка [1]. На первый взгляд, они подобны и симметричны. Мы помним, что теория *глагола* объясняла, как язык может выходить за свои пределы и утверждать бытие — в том движение, которое в свою очередь утверждало само бытие языка, поскольку он мог установиться и открыть свое пространство лишь там, где уже наличествовал, хотя бы и в скрытой форме, глагол «быть»; подобно этому анализ *конечного человеческого бытия* объясняет, каким образом бытие человека определяется внешними к нему позитивностями, которые связывают его с толщей вещей, и каким образом в свою очередь конечное бытие

[1] См. выше, стр. 149.

дает всякому определению возможность выявиться в позитивной истинности. Далее, если теория *расчленения* показывала, каким образом могло происходить полное расчленение слов и представляемых ими вещей, то анализ *эмпирико-трансцендентального удвоения* показывает, каким образом в бесконечных колебаниях устанавливается соответствие того, что дано в опыте, и того, что делает этот опыт возможным. Поиск первичных *обозначений* языка вызывал из безмолвного средоточия слов, слогов и самых звуков дремлющее в них представление, эту как бы их забытую душу (которую следовало бы вновь заставить жить, говорить и петь, чтобы точнее стала мысль, чтобы чудеснее стала сила поэзии); подобным же образом для современной рефлексии бездеятельная толща *немыслимого* всегда так или иначе наполнена неким cogito, и эту мысль, утопающую в немысли, необходимо вновь оживить и направить ее к вседержавному «я мыслю». Наконец, в классической рефлексии о языке существовала теория *деривации:* она показывала, каким образом язык с самого начала своей истории и, быть может, даже с момента своего появления, только-только начав говорить, проскальзывал в свое внутреннее пространство и обращался на самого себя, отворачиваясь от первоначального представления и пользуясь словами, даже самыми древними, лишь тогда, когда они уже были развернуты по правилам риторики; этому анализу соответствует теперь стремление помыслить всегда-уже-скрытое *первоначало*, стремление продвинуться в том направлении, где человеческое бытие все время держится само от себя на расстоянии, в удалении, — и в этом его утверждение.

Однако эта игра соответствий не должна вводить в заблуждение. Не следует думать, что классический анализ дискурсии оставался неизменным в течение веков, меняя лишь свой объект, что под тяжестью истории он сохранил свое тождество, несмотря на все изменения вокруг него. На самом деле те четыре теоретических сегмента, которые обрисовывали пространство общей грамматики, вовсе не остались неизменными, напротив, после того как в конце XVIII века теория представления начисто исчезла, все они расчленились, изменили свой уровень и функцию и даже область своей значимости. В течение всего классического века роль всеобщей грамматики заключалась в том, чтобы показать, каким образом в связную цепь представлений мог вклиниться язык, который хотя и целиком выявлялся в абсолютно простой и протяженной линии дискурсии, но предполагал те или иные формы одновременности (утверждение существований и сосуществований, расчленение данных в представлении вещей и образование общностей; первоначальное и неизгладимое отношение слов и вещей; сдвиги слов в их риторическом пространстве). Напротив, тот анализ способа бытия человека, как он сложился начиная с XIX века, уже не вмещается в теорию представления; напротив, теперь его задача в том, чтобы показать,

как вещи вообще могут быть даны в представлении, при каких условиях, на какой основе, в каких пределах они могут проявиться в позитивности, лежащей глубже, нежели различные способы восприятия; причем в этом сосуществовании человека и вещей, в обширной пространственной развертке, открываемой представлением, обнаруживается не что иное, как конечность человеческого бытия, то рассеивание, которое одновременно и отрывает человека от первоначала, и предвещает возврат к нему, тот промежуток времени, который необратим. Аналитика человека, в том виде, в каком она когда-то возникла и по традиции дошла до нас, не является возобновлением анализа дискурсии. Наличие или отсутствие теории представления или, точнее, центральное или подчиненное место этой теории целиком и полностью изменяет равновесие системы. Когда представление как общий элемент мышления подразумевается само собой, тогда теория дискурсии становится одновременно обоснованием всякой возможной грамматики и теорией познания. Однако, коль скоро первичность представления исчезает, тогда теория дискурсии распадается, и отныне можно обнаружить ее безжизненную и преобразованную форму на двух уровнях. На эмпирическом уровне четыре основных теоретических фрагмента обнаруживаются вновь, однако исполняемая ими роль оказывается полностью противоположной [1]. Там, где ранее исследовалось могущество глагола, его способность выводить дискурсию за ее собственные пределы и укоренять ее в бытии представления, теперь возникает анализ внутренней грамматической структуры, присущей каждому языку и учреждающей его как независимую сущность, то есть на собственной основе. Подобным образом теория флексий, поиск собственных законов изменения слов заменяют теперь былое исследование общего расчленения слов и вещей; теория основы сменяет анализ корня-представления; наконец, обнаруживается родство языков по смежности — там, где прежде искали безграничную непрерывность дериваций. Иначе говоря, все то, что некогда функционировало в плоскости отношений между вещами (данными в представлении) и словами (с их способностью выражать представления), оказывается заключено вовнутрь языка, чтобы обеспечивать его внутренние законы. На уровне основ четыре сегмента теории дискурсии пока еще сохраняются: в новой аналитике человека они служат выявлению отношения к вещам не хуже, чем в классический век, однако теперь они меняются противоположным образом. Речь идет, собственно, не о том, чтобы вновь поместить их во внутреннее пространство языка, но о том, чтобы высвободить их из области представления, в которой они замкнуты, и выявить их в том внешнем измерении, где человек проявляется как нечто

---

[1] См. выше, стр. 319.

конечное, определенное, вобранное в толщу того, что им не мыслится, подчиненное в самом своем бытии рассеянию времени.

Классический анализ дискурсии начиная с того момента, как он оторвался от теории представления, оказался как бы расщепленным надвое: с одной стороны, он погружен в эмпирическое познание грамматических форм, а с другой стороны, он стал аналитикой конечного человеческого бытия; причем ни одно из этих двух смещений не смогло бы осуществиться без полной перемены функций. Теперь уже до конца выявляется та несовместимость, которая устанавливается между существованием классической дискурсии (опирающейся на не подлежащую сомнению очевидность представления) и существованием человека, как оно дано современной мысли (вместе с санкционируемой им антропологической рефлексией): аналитика способа человеческого бытия стала возможной лишь тогда, когда произошло расчленение, преобразование и смещение анализа дискурсии с ее способностью расчленять представления. Легко понять, какую серьезную угрозу для самого бытия человека, таким образом определяемого и утверждаемого, представляет собой это новое проявление языка во всей загадочности его единства и его бытия. Заключается ли ожидающая нас задача в том, чтобы приблизиться к некоему новому, пока еще неизвестному в нашей культуре способу мышления, позволяющему одновременно, без разрывов и противоречий, размышлять о бытии человека и бытии языка? Если так, то следует всячески предотвратить любую возможность наивного возврата к классической теории дискурсии (хотя соблазн этого возврата, конечно, тем больше, чем меньше у нас средств помыслить яркое, но грубое бытие языка, между тем как старая, прочно утвердившаяся теория представления всегда готова предоставить этому бытию место, где оно тотчас растворилось бы в чистом функционировании). Но может быть и так, что право помыслить одновременно и бытие языка и бытие человека навсегда исключено, что между ними существует неизгладимый разрыв (в котором, собственно, мы и существуем, и говорим), так что следовало бы счесть химерой всякую антропологию, ставящую вопрос о бытии языка, всякую концепцию языка или значения, ищущую, как достичь, выявить и освободить присущее человеку бытие. Пожалуй, именно здесь коренится самый важный философский выбор нашей эпохи — выбор, который может осуществиться лишь в свете будущего мыслительного опыта, ибо пока ничто не может нам предсказать, который из этих путей ведет в тупик, а который нет. В данный момент мы можем быть уверены единственно лишь в том, что никогда еще в западной культуре бытие человека и бытие языка не могли сосуществовать и сочленяться друг с другом. Эта их несовместимость была одной из основных черт нашей мысли.

Превращение анализа Дискурсии в аналитику конечного человеческого бытия имеет также и другое следствие. Классиче-

ская теория знака и слова должна была показать, как представления, следовавшие друг за другом столь узкой и тесной цепочкой, что все выявляющиеся в ней различия оказывались в конечном счете подобиями, — как могли они раскладываться в постоянную таблицу устойчивых различий и ограниченных сходств? Речь здесь шла о генезисе Различия на основе едва заметно варьирующегося однообразия Сходства. Напротив, аналитика конечного человеческого бытия играет прямо противоположную роль: выявляя детерминированность человека, она должна прежде всего показать, что обоснованием всех этих детерминаций является самое бытие человека в его коренных границах; она должна также показать, что сами содержания опыта уже являются собственными своими условиями, что мысль заранее тревожит немыслимое, которое от нее ускользает и которое она ловит вновь и вновь; она показывает, что то самое первоначало, которое никогда не одновременно с человеком, разом и отрывается от него и властно дается ему: короче, речь всегда идет о том, чтобы показать, как Иное, Далекое есть в то же время Близкое, Тождественное. Тем самым осуществляется переход от размышления о порядке Различий (вместе с тем анализом, который оно предполагает, и той онтологией непрерывности, с той необходимостью полного нераздельного бытия во всем его совершенстве, которыми предполагается метафизика) к мысли о Тождественном, которое всегда приходится завоевывать во всей его противоречивости, что предполагает (помимо этики, о которой уже шла речь) некую диалектику и такую форму онтологии, которая, чтобы не апеллировать к непрерывности и не размышлять о бытии иначе как в весьма ограниченных пределах и в некоем удалении от самой себя, может и должна обойтись без метафизики. Игра диалектики и лишенная метафизики онтология перекликаются на всем протяжении истории современной мысли, поскольку эта мысль устремлена уже не к недостижимому построению Различия, но к вечно взыскуемому раскрытию Тождественного. Раскрытию этому неизбежно сопутствует появление Двойника и тот едва уловимый, но неопределимый сдвиг, который заключен в этом «и» отступления *и* возврата, мысли *и* немыслимого, эмпирического *и* трансцендентального, того, что относится к порядку позитивности, *и* того, что принадлежит к порядку обоснований. Отстранение тождества от самого себя, появление зазора, который в каком-то смысле остается внутри тождества, а в каком-то сам создает его, тот повтор, который выявляет тождественное лишь в форме удаленного, — все это, несомненно, лежит в основе того современного мышления, которому так поспешно приписывается открытие времени. На самом деле, если присмотреться повнимательнее, можно заметить, что классическое мышление соотносило саму возможность пространственного расположения вещей в таблице с присущей чистой последовательности представлений

способностью постигать себя на собственной основе, самоудваиваясь и выстраивая одновременность на основе временнóй протяженности: время обосновывало пространство. В современном мышлении, напротив, в основе истории вещей и историчности человека обнаруживается отдаленность, подрывающая Тождественное, обнаруживается разрыв, который рассеивает и вновь сосредоточивает его в двух полярных точках. Именно эта глубинная пространственность позволяет современному мышлению мыслить время — познавая его как последовательность, предвещая его самому себе как свершение, первоначало или возврат.

8. АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ СОН

Антропология как аналитика человека, несомненно, сыграла для современного мышления важнейшую роль, поскольку ведь мы и поныне еще во многом не освободились от нее. Она стала необходимой с того момента, когда представление потеряло свою способность самостоятельно и в едином движении определять игру чередования синтезов и анализов. Теперь уже эмпирическим синтезам потребовалось иное обеспечение, нежели державное «я мыслю». Оно потребовалось именно там, где кончается эта державность, то есть в конечности человеческого бытия — не только сознания, но и всего бытия живущего, говорящего, трудящегося индивида. Это было сформулировано уже в «Логике» Канта, когда к трем обычным вопросам (что я могу знать? что я должен делать? на что я могу надеяться?) он прибавил еще один, предельный вопрос, от которого сразу оказались зависящими первые три: что есть человек? [1]

Как мы видели, этот вопрос постоянно возникает в мысли с самого начала XIX века: он подспудно и заранее смешивает эмпирическое и трансцендентальное, разрыв которых показан Кантом. Вопрос этот вводит рефлексию некоего смешанного типа, которая характерна для современной философии. Однако ее забота о человеке, отстаиваемая ею не только на словах, но и во всем ее пафосе, само ее стремление определить человека как живое существо, как трудящегося индивида или говорящего субъекта — все это лишь для прекраснодушных простаков говорит о долгожданном наступлении царства человеческого; на самом деле все это более прозаично и менее высокоэтично: речь идет об эмпирико-критическом удвоении, посредством которого стремятся представить человека, укорененного в природе, обмене или речи, как обоснование его собственного конечного бытия. В этой-то Складке трансцендентальная функция пытается покрыть своей властной сетью инертное и серое пространство эмпиричности, а с другой стороны — сами эмпириче-

[1] Kant. Logik, Werke, éd. Cassirer, t. VIII, S. 343.

ские содержания одушевляются, мало-помалу расправляются и распрямляются и тут же подчиняются речи, которая разносит вдаль их трансцендентальные претензии. Таким образом, в этой самой Складке философия вновь погружается в сон — только уже не Догматизма, а Антропологии. Всякое эмпирическое познание, касающееся человека, становится полем возможного философствования, в котором должно обнаруживаться обоснование познания, его пределы и границы и, наконец, сама истина всякой истины. Антропологическая конфигурация современной философии предполагает удвоение догматизма, распространение его на два различных уровня, опирающихся друг на друга и одновременно ограничивающих друг друга: докритический анализ того, что есть человек по своей сути, становится аналитикой того, что вообще может быть дано человеческому опыту.

Для того чтобы пробудить мысль от этого сна — столь глубокого, что он парадоксально кажется ей бодрствованием, поскольку она путает кругообразное движение догматизма, в своем удвоении стремящегося опереться на самого себя, с беспокойным проворством собственно философской мысли, — для того чтобы пробудить в ней ее первозданные возможности, нет другого средства, как разрушить до основания весь антропологический «четырехугольник». Во всяком случае, очевидно, что именно к этому сводятся все попытки мыслить по-новому — идет ли речь о том, чтобы охватить антропологическое поле целиком и, отрываясь от него на основе того, что в нем высказывается, обнаружить некую очищенную онтологию или некую коренную мысль о бытии, или же о том, чтобы, выходя за рамки не только психологизма и историзма, но и всех конкретных форм антропологических предрассудков, попытаться вновь поставить вопрос о границах мышления, вновь связав его, таким образом, с проектом всеобщей критики разума. Пожалуй, первую попытку искоренения Антропологии, без которой, несомненно, не обойтись современной мысли, можно обнаружить в опыте Ницше: через филологическую критику, через биологизм особого рода Ницше достиг той точки, где человек и бог сопринадлежны друг другу, где смерть бога синонимична исчезновению человека и где грядущее пришествие сверхчеловека означает прежде всего неминуемость смерти человека. Тем самым Ницше, предрекая нам это будущее одновременно и как исход, и как цель, отмечает тот порог, за которым только и способна начать мыслить современная философия; несомненно, что он еще долго будет влиять на ее развитие. Если открытие Возврата — это конец философии, то конец человека — это возврат начала философии. В наши дни мыслить можно лишь в пустом пространстве, где уже нет человека. Пустота эта не означает нехватки и не требует заполнить пробел. Это есть лишь развертывание пространства, где наконец-то можно снова начать мыслить.

Антропология представляет собою, пожалуй, основную диспозицию, которая направляет и ведет философскую мысль от Канта и до наших дней. Эта диспозиция существенна потому, что она составляет часть нашей собственной истории, однако она уже близка к тому, чтобы распасться у нас на глазах, ибо мы уже начинаем узнавать и ниспровергать в ней посредством критики одновременно и забвение той первоначальной открытости, которая сделала ее возможной, и то постоянное препятствие, которое упорно противится всякой будущей мысли. Всем тем, кто еще хочет говорить о человеке, о его царстве и его освобождении, всем тем, кто еще ставит вопросы о том, что такое человек в своей сути, всем тем, кто хочет исходить из человека в своем поиске истины, и, наоборот, всем тем, кто сводит всякое познание к истинам самого человека, всем тем, кто не согласен на формализацию без антропологизации, на мифологизацию без демистификации, кто вообще не желает мыслить без мысли о том, что мыслит именно человек, — всем этим несуразным и нелепым формам рефлексии можно противопоставить лишь философический смех, то есть, иначе говоря, безмолвный смех.

Глава X

ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ

1. ТРЕХГРАННИК ЗНАНИЙ

Тот способ бытия человека, который установился в современном мышлении, позволяет ему исполнять две роли: он одновременно является обоснованием всех позитивностей и вместе с тем присутствует на рядовом положении в стихии эмпирических вещей. Этот факт — речь идет здесь не о сущности человека вообще, но просто о том историческом априори, которое с начала XIX века очевидным образом служит почвою нашей мысли, — факт этот является, несомненно, решающим для определения статуса «гуманитарных наук», этого свода познаний (пожалуй, это слишком сильное слово; скажем, для большей нейтральности, этого речевого ансамбля), объектом которых является человек и все то, что в нем есть эмпирического.

Прежде всего приходится констатировать, что гуманитарные науки получили в наследство область не только не очерченную и не промеренную насквозь, но, напротив, совершенно нетронутую, которую им еще только предстояло разрабатывать с помощью научных понятий и позитивных методов. Под именем человека или человеческой природы XVIII век передал им некоторое очерченное извне, но пока еще пустое изнутри пространство, которое они должны были объять и исследовать. В самом деле, эпистемологическое поле, которое охватывают гуманитарные науки, не дано им заранее: никакая философия, никакое мнение политического или этического характера, никакая из уже существующих эмпирических наук, никакое наблюдение над человеческим телом, никакое исследование ощущения, воображения или страстей ни в XVII, ни в XVIII веке ни разу не столкнулось с таким предметом, как человек, поскольку человек и не существовал (как не существовали жизнь, язык и труд). Нельзя думать, будто гуманитарные науки появились лишь тогда, когда под напором рационализма, нерешенных научных проблем или практических потребностей пришлось, во-

лей-неволей, с большим или меньшим успехом перевести человека в разряд научных объектов, хотя пока еще вовсе не было доказано, что он может принадлежать к их числу; гуманитарные науки появились в тот момент, когда в западной культуре появился человек — как то, что следует помыслить, и одновременно как то, что надлежит познать. Несомненно, что исторически возникновение каждой гуманитарной науки связано с какой-то проблемой, какой-то потребностью, каким-то теоретическим или практическим препятствием: так, для того чтобы в течение XIX века психология постепенно превратилась в науку, потребовались те новые формы, которые индустриальное общество наложило на индивидов: для того чтобы появилась рефлексия социологического типа, потребовалась, несомненно, та опасность, которая со времени Революции нависла над равновесием социальных систем, установленных буржуазией. Однако даже если все эти обстоятельства и могут объяснить, почему эти науки вычленились в такой-то определенной обстановке, для ответа на такой-то определенный вопрос, то сама их внутренняя возможность, тот простой факт, что впервые за все время существования человеческих существ и их жизни в обществе человек (в одиночку или в группе) стал объектом познания, — все это уже не может рассматриваться как явление на уровне мнения — это событие в царстве знания.

Событие это было результатом общей перестройки *эпистемы*, а именно того, что, покинув пространство представления, живые существа поместились в глубине жизни со всей ее спецификой, богатства — во все большем развитии форм производства, слова — в становлении языков. В этих условиях было необходимо, чтобы познание человека явило свое стремление к научности одновременно и однородно с биологией, экономией и филологией. Сперва это, разумеется, показалось очередным решительным шагом эмпирического познания в истории европейской культуры. Однако поскольку в это самое время общая теория представления исчезла и вместе с тем возникла необходимость поставить вопрос о бытии человека как основе всякой позитивности, то при этом равновесие неминуемо нарушилось: человек отныне становился той основой, на которой могло бы быть построено всякое познание в его непосредственной и несомненной очевидности, более того, он становился тем, что санкционирует саму постановку вопроса о всяком познании человека. А отсюда неизбежность двустороннего спора: с одной стороны, это постоянная полемика между науками о человеке и просто науками, причем первые неустанно притязают на обоснование вторых, а вторым приходится искать свое собственное обоснование, оправдывая свой метод и очищая свою историю от «психологизма», «социологизма» и «историцизма»; с другой стороны, это постоянная полемика между философией, которая упрекает гуманитарные науки, ищущие собственного обоснования, в на-

ивности, и самими гуманитарными науками, которые объявляют своей собственностью то, что некогда составляло область философии.

Однако, хотя все эти споры и необходимы, это вовсе не означает, что они развертываются в стихии чистого противоречия; их существование, их неизбежное возобновление на протяжении более чем столетия указывают вовсе не на постоянство некоей неразрешимой проблемы, а на четкую, исторически определенную эпистемологическую диспозицию. В классическую эпоху поле знания от проекта анализа представления и до темы *матезис универсалис* было совершенно однородным: любое и всякое познание искало порядка, устанавливая различия, и определяло различия, устанавливая порядок. Так было в математике, в *таксономии* (в широком смысле), в науках о природе; но так было и в тех неточных, несовершенных и обычно спонтанных познаниях, которые осуществлялись и при построении самого малого высказывания, и при самом повседневном процессе обмена; так было и в философском мышлении; так было и в тех длинных и связных цепях, которые «идеологи» — не меньше, но иначе, нежели Декарт или Спиноза, — стремились твердо перекинуть от простейших очевидных идей к более сложным истинам. Однако начиная с XIX века эпистемологическое поле расщепляется, или, точнее, разрывается в различных направлениях. Трудно отказаться от обаяния классификаций и линейных иерархий в духе Конта, однако нельзя не признать, что стремление подравнять все современное здание под математику означало бы подчинение единой точке зрения — точке зрения объективного познания — вопросов и о позитивности различных отраслей знания, и о способе их бытия, и об их укорененности в исторически возможных условиях, которые дают им одновременно и их форму и их объект.

Поле современной эпистемы, исследуемое на этом археологическом уровне, не подчиняется идеалу совершенной математизации, оно не развертывает на чисто формальной основе длинный ряд нисходящих познаний, чем дальше, тем больше отягченных эмпиричностью. Область современной *эпистемы* следует представлять скорее как обширное открытое трехмерное пространство. В одном из его измерений помещаются математические и физические науки, для которых порядок есть всегда дедуктивная и линейная последовательность самоочевидных или доступных верификации высказываний; в другом находятся науки (например, о языке, о жизни, о производстве и распределении богатств), которые стремятся к такому упорядочению прерывных, но сходных элементов, чтобы они могли вступить в причинные отношения и образовать структурные постоянства. Между этими двумя измерениями находится некая общая плоскость, которая может показаться, в зависимости от подхода, либо полем применения математики к эмпирическим

наукам, либо областью того, что в лингвистике, биологии и экономии поддается математизации. Что касается третьего измерения, то это философская рефлексия, которая развертывается как мысль о Тожестве; с областью лингвистики, биологии и экономии у нее также есть общая плоскость, ибо в ней могут проявиться и на самом деле проявляются различного рода философии — жизни, отчужденного человека, символических форм (происходит это при перенесении в философию понятий и проблем, возникающих в других эмпирических областях); правда, в ней же появились и региональные онтологии, которые стремятся определить, что же такое в их собственном бытии жизнь, труд и язык (происходит это при обосновании этих эмпиричностей с чисто философской точки зрения); наконец, философское измерение имеет общую плоскость с математическими дисциплинами — плоскость формализации мышления.

Гуманитарные науки исключены из этого эпистемологического трехгранника — по крайней мере в том смысле, что их нельзя обнаружить ни в одном из этих измерений, ни на одной из наметившихся плоскостей. Но можно также сказать, что они и включены в него, поскольку именно в пробелах между этими областями знания, а точнее — в том самом объеме, который очерчен этими тремя измерениями, находят свое место гуманитарные науки. Это положение (с одной стороны — подчиненное, с другой — почетное) ставит их в связь со всеми другими формами знания: цель их, слегка варьирующаяся, но в основном неизменная, в том, чтобы осуществить или хоть как-то использовать на том или ином уровне математическую формализацию; развиваются они в соответствии с моделями или понятиями, заимствованными из биологии, экономии и наук о языке; наконец, обращаются они к тому способу человеческого бытия, который философия стремится помыслить на уровне его коренной конечности, тогда как сами они стремятся охватить его лишь в эмпирических проявлениях. Пожалуй, именно это распыление в трехмерном пространстве и делает задачу определения места гуманитарных наук столь сложной, а попытку их размещения в эпистемологической области — столь предельно тщетной и выявляет в них самих одновременно и внешнюю угрозу, и внутреннюю опасность. Угрозу — потому что они представляют собою для всех других областей знаний как бы постоянную опасность; конечно, ни дедуктивные науки, ни эмпирические науки, ни философская рефлексия, пока они остаются в своем собственном измерении, не рискуют «перейти в стан» гуманитарных наук или «запятнать» себя их эпистемологической нечистотой; однако известно, какие трудности иногда возникают при установлении тех промежуточных уровней, которые соединяют друг с другом эти три измерения эпистемологического пространства. Дело в том, что малейшее отклонение от плоскости этих уровней ввергает мысль в область, занятую гуманитарными науками,

а отсюда опасность «психологизма», «социологизма», — одним словом, всего того «антропологизма», который становится особенно угрожающим тогда, когда, например, не осмысляются должным образом отношения мысли к формализации или же когда не подвергаются необходимому анализу способы бытия жизни, труда, языка. «Антропологизация» в наши дни — это самая большая внутренняя опасность для знания. Иногда поспешно думают, будто человек уже освободился от себя самого, коль скоро он обнаружил, что не является ни центром творения, ни средоточием пространства, ни конечной целью жизни; однако, хотя человек больше и не царь в мировом царстве, хотя он уже более и не стоит в самом средоточии бытия, все равно гуманитарные науки — это опасные посредники в пространстве знания. Правда, по сути само это положение обрекает их на некую существенную неустойчивость. А это в свою очередь объясняет, что все сложности «гуманитарных наук», их непрочность, их неуверенность в своей научности, их опасные заигрывания с философией, их нечетко определенная опора на другие области знания, их характер — всегда вторичный и производный, однако с претензией на всеобщность, — что все это не является, как часто думают, следствием какой-то особой плотности их объекта; причина тому вовсе не метафизический статус, не непреодолимая трансцендентность того человека, о котором они говорят, но вся сложность той эпистемологической конфигурации, в которой они оказались помещенными, все их постоянное отношение к тем трем измерениям, в которых они находят свое собственное пространство.

2. ФОРМА ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

Теперь следует обрисовать форму этой позитивности. Обычно ее стремятся определить по соотношению с математикой: либо стараются сблизить их, установив опись всего того, что в науках о человеке доступно математизации, и предполагая при этом, что все остальное еще не приобрело научную позитивность; либо, напротив, стараются тщательно отделить область того, что доступно математизации, от области, которая к ней не сводима, — поскольку является местом интерпретации, поскольку применяет преимущественно методы понимания, поскольку сосредоточивается она там, где знание требует анализа и «лечения». Такие разработки утомительны не только потому, что они банальны, но прежде всего потому, что они ничего не значат. Не приходится сомневаться в том, что та форма эмпирического знания, которая применяется к человеку (и которую, соблюдая соглашения, можно было бы назвать «гуманитарными науками», хотя пока еще неизвестно, в каком смысле и в каких пределах можно говорить здесь о «науках»),

имеет какое-то отношение к математике: подобно всем другим областям познания, эти науки могут при определенных условиях пользоваться математическими средствами, некоторые их методы и большинство их результатов могут быть формализованы. Дело первоочередной важности в том, чтобы исследовать эти средства, научиться этим формализациям, определить уровни, на которых они возможны; для истории познания весьма интересно, как Кондорсе смог применить теорию вероятностей к политике, как Фехнер вычислил логарифмическое отношение между усилением ощущения и усилением возбуждения, как современные психологи пользуются теорией информации, чтобы понять феномен обучения. Однако, несмотря на специфику этих проблем, вряд ли отношение к математике (возможность математизации или, напротив, сопротивление всем попыткам формализации) является определяющим для гуманитарных наук в их специфической позитивности. Причин этому две: во-первых, эти проблемы, хотя и не вполне тождественно, стоят, по существу, также и перед многими другими дисциплинами (например, биологией, генетикой); но особенно же потому, что археологический анализ не обнаруживает в историческом априори наук о человеке, ни какой-либо новой формы математики, ни внезапного ее вторжения в область человеческих явлений, но, скорее наоборот, некоторое отступление *матезиса*, разложение его единого поля и освобождение из-под линейного порядка наименьших возможных различий таких эмпирических организаций, как жизнь, труд, язык. В этом смысле появление человека и учреждение гуманитарных наук (пусть лишь в виде проекта) соотносится, скорее, с некой «дематематизацией». Можно возразить, что разложение знания, рассматриваемого в целостности своей как *матезис*, вовсе не было отступлением математики — по той простой причине, что знание это никогда и не приводило к эффективной математике (разве что в астрономии и некоторых областях физики); и наоборот, распадение *матезиса* открыло природу и все поле эмпиричностей для применения математики, всегда ограниченного и контролируемого, — разве первые успехи математической физики, первые широкие использования теории вероятностей не начинаются как раз тогда, когда пришлось отказаться от прямого построения общей науки о неисчислимых порядках? Да, невозможно отрицать, что отказ от *матезиса* (хотя бы временно) позволил в некоторых областях знания преодолеть рубеж качественности и применить математические средства там, где они еще не применялись. Однако если в физике разложение проекта *матезиса* означало обнаружение новых применений математики, то в других науках было иначе: биология, например, возникла вне науки о качественной упорядоченности, как анализ отношений между органами и функциями как исследование структур и равновесий, их образования и развития в истории индивидов и видов. Все это, правда, не поме-

шало биологии использовать математику, а математике — применяться в биологии шире, чем раньше; однако вовсе не в отношении своем к математике биология приобрела самостоятельность и определила свою позитивность. Это относится ко всем гуманитарным наукам: именно отход *матезиса*, а не приход математики превратил человека в объект познания; именно обращение труда, жизни, языка к самим себе предрекло извне появление этой новой области знания; именно появление эмпирико-трансцендентального существа, — существа, мысль которого постоянно связана с немыслимым, существа, которое все еще оторвано от первоначала, обещанного ему в непосредственности повтора, — именно это появление и придает гуманитарным наукам всю их специфику. Возможно, что здесь, как и в других дисциплинах, применение математики было облегчено, (чем дальше, тем больше) всеми теми изменениями, которые произошли в начале XIX века в западном познании. Однако воображать, что гуманитарные науки определились в своем коренном проекте и начали свою позитивную историю в тот момент, когда решено было применить теорию вероятностей к анализу политических мнений или использовать логарифмы для измерения возрастающей силы ощущений, — значило бы принимать поверхностное отражение за основополагающее событие.

Иначе говоря, среди тех трех измерений, которые открывают гуманитарным наукам их собственное пространство, тот объем, в котором они сплочены, измерение математическое, пожалуй, вызывает меньше всего сомнений; во всяком случае, именно с математикой у гуманитарных наук установились наиболее ясные, спокойные и, пожалуй, наиболее прозрачные отношения; кроме того, применение математики в той или иной форме всегда было самым простым способом придать позитивному знанию о человеке научный стиль, форму и обоснование. Напротив, главные трудности, больше всего способствующие определению сущности гуманитарных наук, заключаются в двух других измерениях знания: там, где развертывается аналитика конечного человеческого бытия, и там, где распределяются эмпирические науки, имеющие объектами язык, жизнь и труд.

В самом деле, гуманитарные науки обращаются к человеку постольку, поскольку он живет, говорит, производит. Будучи живым существом, человек растет, функционирует, имеет потребности, видит, как перед ним раскрывается пространство, подвижные координаты которого пересекаются в нем самом; иначе говоря, его телесное существование так или иначе пересекается с остальной живой природой; производя продукты и орудия труда, выменивая то, в чем он нуждается, организуя всю систему обращения, по которой проходит все то, что он способен потреблять, и в котором сам он является лишь неким функциональным узлом, человек и все его существование оказываются непосредственно сплетенными с существованием дру-

гих людей; наконец, обладая языком, он может построить себе символический мир, внутри которого он вступает в отношения со своим собственным прошлым, с вещами, с другими людьми, на основе которого он только и может построить какое-то знание (и особенно знание о самом себе, одной из возможных форм которого являются гуманитарные науки). Стало быть, можно определить местоположение гуманитарных наук по соседству, смежности и соприкосновению с теми науками, которые ставят вопрос о жизни, труде, языке. В самом деле, разве эти науки не возникают как раз в ту эпоху, когда человек впервые становится доступен для позитивного знания? Однако не следует принимать биологию, экономию или филологию за первейшие или важнейшие гуманитарные науки. Относительно биологии это вполне очевидно, ибо биология интересуется многими другими живыми существами, помимо человека; труднее отнести это к экономии или филологии, собственной и исключительной областью которых является специфически человеческая деятельность. Однако почему бы тогда не поставить вопрос, нельзя ли причислить к гуманитарным наукам также и биологию человека, его физиологию или анатомию мозговых центров языка? Дело в том, что объект гуманитарных наук никогда не дается в том же модусе бытия, что и биологическое функционирование вообще (или в той его особой форме, которая захватывает также и человека); скорее, объект этот — изнанка, обратный оттиск биологического функционирования; он начинается там, где приостанавливаются даже не столько действия и результаты, но сама суть биологического функционирования, где высвобождаются представления, истинные или ложные, четкие или неясные, полностью осознанные или погруженные в дремотную глубину, наблюдаемые прямо или опосредованно, провозглашаемые самим человеком или же определяемые лишь извне. Исследование внутримозговых связей между различными центрами интеграции речи (слуховыми, зрительными, двигательными) вовсе не относится к гуманитарным наукам; науки эти находят свое собственное поле действия там, где ставится вопрос о самом пространстве слов, о наличии или забвении их смысла, о разрыве между установкой на высказывание и формой, в которую она облекается; субъект, быть может, всего этого и не осознает, но всему этому невозможно было бы приписать никакой определенный способ бытия, если бы субъект не имел представлений.

Так что в общем и целом человек для гуманитарных наук — это не тот живой организм особой формы (с достаточно специфической и в каком-то смысле неповторимой физиологией); это такой живой организм, который изнутри той жизни, которой он всецело принадлежит и которая пронизывает все его существо, строит представления, благодаря которым он живет, из которых он извлекает эту необычную способность — правильно представ-

лять себе жизнь. Подобным образом, даже если человек и не единственное существо в мире, которое трудится, то он по крайней мере единственное существо, для которого производство, распределение, потребление благ имеет столь важное значение и принимает столь многообразные дифференцированные формы; однако это еще не значит, что экономию следует считать гуманитарной наукой. Можно возразить, что для определения законов, внутренне присущих механизмам производства (например, накопление капитала или же отношение между размером заработной платы и издержками), она обращается к человеческому поведению и обосновывающим его представлениям (материальная заинтересованность, стремление к максимальной прибыли, тенденция к накоплению); однако при этом она использует представления лишь как средство своего функционирования (которое осуществляется посредством человеческой деятельности в ее очевидных проявлениях). Напротив, наука о человеке возникает только там, где мы рассматриваем тот способ, которым индивиды или группы представляют себе своих партнеров по производству или обмену; тот способ, посредством которого они выявляют, скрывают или теряют из виду само это функционирование и свое место в нем; тот способ, которым они представляют себе общество, в котором это функционирование осуществляется; тот способ, которым они интегрируются в это общество или изолируются от него, ощущая себя зависимыми, подчиненными или же свободными. Объект гуманитарных наук — это не тот человек, который еще на заре человечества, начиная с первого лепета золотого века уже был обречен на труд, — это то существо, которое, находясь внутри форм производства, управляющих всем его существованием, создает представления о своих потребностях, об обществе, посредством которого, вместе с которым или вопреки которому он эти потребности удовлетворяет, а на этой основе может построить наконец и представление о самой экономике. То же самое относится и к языку: хотя человек и является единственным в мире существом, способным к речи, задача гуманитарной науки заключается вовсе не в том, чтобы изучать фонетические изменения, родство языков или законы семантических сдвигов, — нет, о гуманитарной науке можно было бы говорить с того момента, когда мы попытаемся определить тот способ, которым индивиды или группы индивидов представляют себе слова, используют их форму и их смысл, строят реальную речь, выявляя или скрывая в них свои мысли, говорят, сами того не ведая, то больше, то меньше, чем хочется, и от этих мыслей остается множество словесных следов, которые требуется по возможности расшифровать и восстановить во всей живости выражаемых ими представлений. Таким образом, объект гуманитарных наук — это не язык (хотя лишь люди владеют языком), но то существо, которое, находясь внутри языка, окруженное языком, представляет себе, говоря на

этом языке, смысл произносимых им слов и предложений и создает в конце концов представление о самом языке.

Мы видим, что гуманитарные науки — это не столько исследование человека в его природной данности, сколько исследование, простирающееся между тем, что есть человек в своей позитивности (существо, которое живет, трудится, говорит), и тем, что позволяет этому самому существу знать (или по крайней мере стремиться узнать), что же такое жизнь, в чем заключается сущность и законы человеческого труда и как вообще возможно говорить. Таким образом, гуманитарные науки занимают пространство, разделяющее (и одновременно объединяющее) биологию, экономию, филологию и то, что определяет их возможность в самом бытии человека. Значит, было бы ошибкой превращать гуманитарные науки в продолжение биологических механизмов, интериоризированных в самом роде человеческом, в сложном организме человека, в его поведении, в его сознании; не менее ошибочно было бы включать в гуманитарные науки экономию или языкознание (их несводимость к гуманитарным наукам выявляется в стремлении построить чистую экономию или чистую лингвистику). На самом деле гуманитарные науки и сами не входят в эти две науки, и их не включают вовнутрь себя, подчиняя человеческой субъективности. Если они и охватывают их в плоскости представления, то улавливают лишь их внешнюю оболочку, оставляя их самих в тени и принимая отличающие их механизмы и их функционирование за нечто вещное, то есть задавая им вопрос не о том, что они такое суть, но о том, чем они перестают быть, попав в разверстое пространство представления; лишь исходя отсюда, они показывают, как может образоваться и развернуться и само представление того, что они суть. Они незаметно подводят гуманитарные науки о жизни, труде и языке к той аналитике конечного человеческого бытия, которая показывает, каким образом человек может быть связан в своем бытии с вещами, которые он познает, и познавать вещи, которые определяют своей позитивностью способ его бытия. Однако то, что аналитика черпает изнутри, из глубинной принадлежности конечному бытию, лишь самому себе этим обязанному, то гуманитарные науки развивают во внешнем пространстве познания. Именно поэтому гуманитарным наукам свойственна не столько установка на какое-то определенное содержание (на тот особый объект, которым является человеческое бытие), сколько свойства чисто формального порядка, а именно тот факт, что они как бы дублируют науки, в которых человеческое бытие дается как объект (экономия и филология занимаются только им, биология — отчасти им), и что это дублирование *тем более* имеет значение и для них самих.

Следствия такой позиции проявляются на двух уровнях: во-первых, гуманитарные науки не рассматривают жизнь, труд,

язык человека там, где они даются в наибольшей своей прозрачности, но лишь на уровне уже осуществленных действий, поступков, отношений, жестов, устных или письменных фраз, в которых они даются — заранее и впервые — тем, кто действует, совершает поступки, обменивается товарами, трудится и говорит. Во-вторых (это все то же формальное свойство, только в самом крайнем и резком своем развитии), всегда имеется возможность рассматривать в стиле гуманитарных наук (психологии, социологии, истории культур, идей или наук) тот факт, что у некоторых индивидов и в некоторых обществах существует некое умозрительное знание о жизни, производстве и языке, то есть, в конечном счете, биология, экономия и филология. Конечно, это лишь указание на некоторую возможность, которая редко воплощается в жизнь и которая на уровне эмпиричностей не обнаруживает какой-либо особой плодотворности; однако уже один тот факт, что эта возможность все-таки существует где-то поодаль, предоставляя гуманитарным наукам пространство, куда можно отступить от собственного первоначала, тот факт, что эта игра может обращаться и на них самих (всегда можно построить гуманитарные науки гуманитарных наук — психологию психологии, социологию социологии и т. д.), — все это в достаточной мере выявляет их особую конфигурацию. Их нельзя упрекнуть в недостатке точности и строгости по сравнению с биологией, экономией или науками о языке, ведь они являются науками-двойниками, находящимися в «метаэпистемологической» позиции. Пожалуй, приставка «мета» выбрана не очень удачно, поскольку говорить о метаязыке можно лишь при определенных правилах интерпретации первоязыка. В данном же случае гуманитарные науки, удваивая науки о языке, труде и жизни, а в пределе своих изощрений удваивая и самих себя, вовсе не стремятся к установлению формализованной дискурсии: напротив, они погружают человека, которого и выбирают своим объектом, в конечность, в относительность, в перспективу, в бесконечное действие разъедающего времени. Пожалуй, вернее было бы говорить об «ана»-или «гипоэпистемологической» позиции; если освободить эту последнюю приставку от всех отрицательных оттенков, то она вполне точно схватит суть дела, помогая понять, что непреодолимое впечатление расплывчатости, неточности, неопределенности, которое производят почти все гуманитарные науки, является лишь поверхностным следствием того, что дает возможность им определиться в их позитивности.

3. ТРИ МОДЕЛИ

В первом приближении можно сказать, что область наук о человеке занята тремя «науками» — или, скорее, тремя эпистемологическими областями, с их внутренними расчленениями

и взаимными пересечениями; области эти определяются трехсторонним отношением гуманитарных наук вообще к биологии, экономии и филологии. В таком случае следует выделить «психологическую область», место которой там, где живое существо, расширяя область действия своих функций, своих нейромоторных схем, своих физиологических закономерностей и в то же время приостанавливая и ограничивая их, открывает себя к самой возможности представления. Подобным образом можно было бы говорить и о «социологической области» — там, где трудящийся, производящий и потребляющий индивид, составляет представление об обществе, в котором совершается эта деятельность, об индивидах и группах, которые она охватывает, о повелениях, дозволениях, ритуалах, празднествах и верованиях, которыми она поддерживается и расчленяется. Наконец, в той области, где царят законы и формы языка, не выходящие, однако, за свои пределы и позволяющие человеку развернуть игру своих представлений, возникает исследование литератур и мифов, анализ разнообразных речевых проявлений и письменных документов, короче — анализ словесных следов, оставляемых после себя культурой или отдельным индивидом. Это расчленение, хотя оно, пожалуй, и слишком общо, нельзя упрекнуть в неточности. Однако оно оставляет нерешенными две важнейшие проблемы: первая — о форме позитивности, свойственной гуманитарным наукам (о тех понятиях, вокруг которых они организуются, о том типе рациональности, с которым они соотносятся и посредством которого они стремятся утвердить себя как знание); вторая — об их отношении к представлению (и о том парадоксальном факте, что, возникая лишь там, где есть представление, они обращаются именно к бессознательным или хотя бы к лежащим на границе сознания механизмам, формам, процессам).

Хорошо известна полемика, к которой привели поиски специфической позитивности в поле гуманитарных наук: генетический анализ или структуральный? Объяснение или понимание? Обращение к «нижележащим» факторам или расшифровка на уровне чтения? Заметим, что все эти теоретические дискуссии не родились вместе с гуманитарными науками и не сопутствовали им постоянно, как будто бы все дело в том, что человек — это объект столь сложный, что одного-единственного подхода к нему быть не может и приходится по очереди использовать многие. Нет, эти дискуссии могли возникнуть лишь постольку, поскольку позитивность гуманитарных наук опирается одновременно на перенесение трех различных моделей. Обращение к ним не было для гуманитарных наук лишь побочным явлением (чем-то вроде подпорки, обходного мыслительного маневра, стороннего подтверждения уже построенных наук), оно не было и проходным эпизодом в их истории (кризисом роста, когда они, по незрелости своей, не были еще в состоянии самостоя-

тельно определить свои понятия и законы). Речь идет о некоем неустранимом факте, который навсегда связан с их диспозицией в эпистемологическом пространстве. Необходимо, по существу, различать два типа моделей, используемых гуманитарными науками (помимо моделей формализации). С одной стороны, существовали и до сих пор встречаются понятия, которые, будучи перенесены из другой области познания и лишась всей своей операционной действенности, играют лишь роль образа (таковы органицистские метафоры в социологии XIX века, энергетические метафоры у Жане, геометрические и динамические метафоры у Левина). Однако существуют также такие основополагающие модели, которые не являются для гуманитарных наук лишь приемами формализации или средством нагляднее представить себе процессы; они позволяют образовать ансамбли явлений и объектов возможного познания; они обеспечивают их связь в эмпиричности, но даются опыту уже связанными воедино. Они играют роль «категорий» в том особом роде познания, каким являются гуманитарные науки.

Эти основополагающие модели были заимствованы из трех областей — биологии, экономии, анализа языка. В биологической проекции человек выявляется как существо, имеющее *функции*, получающее раздражения (как физиологические, так и социальные, межчеловеческие, культурные) и отвечающее на них, приспосабливающееся, развивающееся, подчиняющееся требованиям своего окружения, принимающее налагаемые им модификации, стремящееся сгладить неравновесия, действующее закономерно, короче — имеющее определенные условия существования и возможность определить средние *нормы* приспособления, позволяющие ему функционировать. В экономической проекции человек выявляется как нечто, имеющее потребности и желания, ищущее их удовлетворения, а следовательно, имеющее интересы, добивающееся выгоды, противопоставляющее себя другим людям, короче — он проявляется в предельной ситуации *конфликта*; человек либо уклоняется от этих конфликтов, избегает их, либо добивается господства над ними, ищет средств хоть в чем-то сгладить эти противоречия: он устанавливает совокупность *правил*, которые являются одновременно и ограничением, и преодолением конфликта. Наконец, в языковой проекции человеческое поведение проявляется в своей нацеленности на высказывание чего-то, и все, даже самые незначительные человеческие жесты, вплоть до неосознанных механизмов и ошибок, получают *смысл*; все то, что окружает человека — объекты, ритуалы, привычки, речь, — вся эта сетка следов, которую он оставляет за собою, складывается в связный ансамбль, в *систему* знаков. Таким образом, эти три пары — *функция* и *норма*, *конфликт* и *правило*, *значение* и *система* — целиком и полностью покрывают всю область познания человека.

Не следует, однако, думать, будто все эти пары понятий остаются лишь на поверхности той проекции, где они впервые появились: «функция» и «норма» не являются исключительно понятиями психологии; «конфликт» и «правило» появляются не только в области социологии; «значение» и «система» важны вовсе не только для явлений, в той или иной мере связанных с языком. Все эти понятия находят отклик в общем пространстве гуманитарных наук, они значимы для каждой из его областей; отсюда часто возникающая трудность при разграничении не только объектов, но также и методов, применяемых в психологии, социологии, анализе литератур и мифов. И все же в самой общей форме можно сказать, что психология — это главным образом исследование человека в терминах функций и норм (а эти функции и нормы в свою очередь можно интерпретировать на основе конфликтов и значений, правил и систем); социология — это главным образом изучение человека в терминах правил и конфликтов (которые опять-таки можно и обычно приходится переинтерпретировать либо на основе функций, как будто речь здесь идет об органически взаимосвязанных индивидах, либо на основе системы значений, как будто речь идет о текстах — написанных или произнесенных); наконец, изучение литературы и мифов является главным образом областью анализа значений и означающих систем, однако мы хорошо знаем, что анализ этот можно провести и в терминах связи между функциями, и в терминах конфликтов и правил. Таким образом, все гуманитарные науки взаимопересекаются и всегда могут взаимоинтерпретироваться, так что их границы стираются, число смежных и промежуточных дисциплин бесконечно увеличивается, и в конце концов растворен оказывается их собственный объект. Правда, какого бы рода анализ ни применялся в той или иной области, существует и некий формальный критерий для определения, где проходит уровень психологии, социологии или анализа языков, — это выбор основной модели и место вторичных моделей, позволяющих сказать, с какого момента мы в исследовании литературы и мифов сбиваемся на «психологизацию» или «социологизацию», когда в психологии переходим на расшифровку текстов или социологический анализ. Однако это взаимоналожение многих моделей не есть недостаток метода. Оно становится недостатком лишь тогда, когда все эти модели не взаимоупорядочены и нечетко сочленены друг с другом. Известно, с какой изумительной точностью могли вестись исследования индоевропейской мифологии, когда в основу изучения означающих и означаемых полагалась социологическая модель. И напротив, мы знаем, к каким эклектическим пошлостям всегда приводила безуспешная попытка обосновать так называемую «клиническую» психологию.

Взаимопересечение этих основополагающих моделей — не важно, обоснованное и упорядоченное или же вовсе бессистем-

ное — объясняет ту полемику о методах, о которой только что говорилось. Ее первоначало и обоснование заключены вовсе не в той противоречивой сложности, которая свойственна природе человека, но в игре оппозиций, позволяющей определить каждую из этих трех моделей по отношению к двум другим. Противопоставление генезиса структуре — это то же самое, что противопоставление функции (в ее развитии, в ее все более разнообразном осуществлении, в ее приспособительных механизмах — обретенных или устоявшихся со временем) синхронизму конфликта и правила, значения и системы; противопоставление анализа «снизу» анализу, проводимому на уровне объекта, означает противопоставление конфликта (как некоей первоначальной, древней, вписанной в самые фундаментальные потребности человека данности) функции и значению, как они раскрываются в своем самоосуществлении; противопоставление понимания объяснению — это то же самое, что и противопоставление приемов, позволяющих расшифровать смысл на основе означающей системы, приемам, позволяющим исследовать конфликт с его последствиями или же формы и деформации функции с ее органами. Однако можно пойти еще дальше. Как известно, в гуманитарных науках точка зрения прерывности (порог между природой и культурой, несводимость друг к другу приспособлений и решений, найденных различными обществами и различными индивидами, отсутствие каких-либо промежуточных форм, невозможность континуума, данного в пространстве и во времени) противопоставляется точке зрения непрерывности. Существование этого противопоставления объясняется двухполюсным характером моделей: анализ в духе непрерывности опирается на постоянство функций (идущее из самых глубин жизни в той неизменности, которая санкционирует и укореняет все последующие приспособления), на взаимосцепление конфликтов (хотя они могут принимать самые различные формы, их исходная нестыкованность при этом никогда не сглаживается), на нить значений (которые подхватывают друг друга, сплетаясь в ткань речи); и напротив, анализ прерывностей устремляется прежде всего на то, чтобы выявить внутреннюю связность означающих систем, специфические своды правил и типы решений, принимаемых по отношению ко всему, что подлежит упорядочению, возникновение нормы над функциональными колебаниями.

На основе этих трех моделей можно было бы, пожалуй, проследить всю историю гуманитарных наук начиная с XIX века. В самом деле, они охватывают все ее становление, и преемственность их господства можно проследить на протяжении вот уже более ста лет: сначала царит биологическая модель (человек, его душа, группа и общество, к которым он принадлежит, язык, на котором он говорит, существуют в романтическую эпоху как живые существа и лишь постольку, поскольку

они живут; способ их бытия считается органическим и исследуется в терминах органических функций); далее наступает царство экономической модели (человек и вся его деятельность — это арена конфликтов с их более или менее успешным разрешением); наконец, подобно тому, как после Конта и Маркса приходит Фрейд, наступает царство филологической модели (когда речь идет о том, чтобы проинтерпретировать и открыть некий скрытый смысл) и лингвистической модели (когда речь идет о том, чтобы проструктурировать и выявить означающую систему). Мощный сдвиг привел гуманитарные науки от преимущественного использования живых моделей к большей насыщенности моделями языка. Правда, одновременно с этим сдвигом происходил и другой переход: он отодвинул каждый первый член в парах основных понятий (функция, конфликт, значение) и тем самым выявил и подчеркнул все значение второго (норма, правило, система); Гольдштейн, Мосс, Дюмезиль могли бы засвидетельствовать, находясь, так сказать, в гуще событий, тот самый момент, когда произошел переворот в каждой из этих моделей. Этот переворот имел два ряда важных последствий: поскольку точка зрения функции преобладала над точкой зрения нормы (поскольку попытки понять функционирование осуществлялись не на основе нормы и создающей ее деятельности), постольку требовалось реально отделить нормальное функционирование от ненормального; таким образом, наряду с нормальной психологией признавалась и психопатология, — как бы в виде ее изнанки (отсюда важность джексоновской схемы интеграции у Рибо или Жане), а также и патология общества (Дюркгейм), патология иррациональных и как бы «болезненных» верований (Леви-Брюль, Блондель); равным образом, поскольку точка зрения конфликта преобладала над точкой зрения правила, постольку предполагалось, что некоторые конфликты вообще не могут быть разрешены, что индивиды и даже общества рискуют погибнуть в их пропасти; и наконец, поскольку точка зрения значения преобладала над точкой зрения системы, постольку означающее отграничивалось от неозначающего: признавалось, что в одних сферах человеческого поведения или социального пространства смысл имеется, а в других — нет. Таким образом, гуманитарные науки, производя существенное разделение собственного поля, всякий раз простирались от позитивного полюса до негативного и всегда подразумевали нечто противоположное (начиная с той непрерывности, которую они подвергали анализу). Напротив, когда анализ начал осуществляться с точки зрения нормы, правила и системы, когда каждый ансамбль приобрел свою собственную связность и значимость, стало уже невозможно говорить о «патологическом сознании» даже по поводу больных, о «примитивных умственных способностях» даже по поводу забытых Историей обществ, о «лишенной смысла речи» даже по поводу явно абсурдных по-

вествований и бессвязных вымыслов. Все без исключения может быть осмыслено в царстве системы, правила и нормы. Таким образом, раздробляясь — поскольку системы отделены друг от друга, поскольку правила образуют замкнутые ансамбли, поскольку нормы утверждают свою самостоятельность, — поле гуманитарных наук одновременно с тем оказывается объединенным: оно тут же перестает расщепляться дихотомией ценностей. Если вспомнить, что Фрейд не только ближе всего подошел к познанию человека с помощью филологической и лингвистической модели, но вместе с тем он первый решительно стер границу между положительным и отрицательным (нормальным и патологическим, постижимым и непередаваемым, означающим и неозначающим), станет ясно, что он осуществляет при этом переход от анализа в терминах функций, конфликтов и значений к анализу в терминах норм, правил и систем; именно поэтому все то знание, в котором западная культура вот уже целое столетие строит образ человека, вращается вокруг работ Фрейда, не выходя при этом за пределы своих основных диспозиций. Но не в этом, как мы далее увидим, главное значение психоанализа.

Во всяком случае, этот переход к точке зрения нормы, правила и системы подводит нас к проблеме, которая пока еще не была поставлена: это проблема роли представления в гуманитарных науках. Может показаться спорным уже само их включение (в противоположность биологии, экономии и филологии) в пространство представления; в самом деле, неужели до сих пор не ясно, что функция может осуществляться, конфликт — развиваться, значение — налагать свою осмысленность без посредства явного осознания? Более того, не следует ли признать, что свойство нормы по отношению к функции, которую она определяет, свойство правила по отношению к конфликту, которым оно управляет, свойство системы по отношению к значению, которое она делает возможным, как раз в том и заключается, чтобы не быть данным сознанию? Не следует ли прибавить к двум уже вычлененным историческим ступеням еще и третью, заметив, что начиная с XIX века гуманитарные науки непрестанно приближаются к той области бессознательного, в которой само наличие представления ставится под вопрос? Однако ведь представление не есть сознание, и ничто не доказывает, что выявление элементов или организаций элементов, никогда не дающихся осознанию как таковые, тем самым выводит гуманитарные науки из-под закона представления. По сути, роль понятия значения — в том, чтобы показать, каким образом нечто такое, как язык (даже если он не обладает очевидной дискурсивностью и не раскрыт для сознания), вообще может быть дано представлению. Роль вспомогательного понятия системы — в том, чтобы показать, что значение никогда не первично и не одновременно с самим собою, но всегда вторично

и как бы производно по отношению к системе, которая ему предшествует, которая составляет его позитивное первоначало и дается — постепенно, своими частями и гранями — через его посредство. По отношению к осознанию значения система всегда бессознательна, поскольку система существовала уже до него, поскольку именно в ней оно располагается и на ее основе осуществляется; но она всегда остается возможной для будущего сознания, хотя оно, быть может, никогда не уловит ее в целостности. Иначе говоря, пара понятий «значение — система» обеспечивает одновременно и связь языка (то есть текста или структуры, исследуемой в филологии или лингвистике) с представлениями, и постоянно ускользающее присутствие первоначала (то есть способа бытия человека, являемого с помощью аналитики конечного бытия). Равным образом, понятие конфликта показывает, каким образом потребности, желания или интересы, даже если они и даны испытывающему их сознанию, могут оформляться в представлении; тогда как роль противоположного ему понятия правила служит тому, чтобы показать, как насильственность конфликта, дикая настойчивость потребности, не знающая законов бесконечность желания на самом деле уже упорядочены в немыслимом, которое не только предписывает им правила, но и делает их возможными лишь на основе этих правил. Пара понятий «конфликт — правило» обеспечивает связь потребности с представлением (той самой потребности, которую экономия исследует как объективный процесс в труде и производстве), а также связь с представлением того самого немыслимого, которое раскрывает перед нами аналитика конечного человеческого бытия. Наконец, значение понятия «функции» в том, чтобы показать, как структуры жизни могут дать место представлению (даже не будучи осознанными), а понятия нормы — как функция сама себе открывает условия своей возможности и пределы своего осуществления.

Таким образом, ясно, почему эти широкие категории оказываются способны организовать всю область гуманитарных наук: ведь они пересекают ее от края и до края, они разделяют и одновременно воссоединяют эмпирические позитивности жизни, труда и языка (на основе которых человек вычленяется в истории как образ возможного знания) с формами конечности, характеризующими способ бытия человека (в том виде, как он возник в тот момент, когда представление перестало определять общее пространство знания). Так что категории эти не суть лишь достаточно общие эмпирические понятия, они суть то, на основе чего человек открывается возможному познанию; они охватывают все поле этой возможности и строго разделяют в нем оба измерения, которые его ограничивают.

Однако это еще не все: они допускают характерное для любого современного знания о человеке разъединение сознания и представления. Они определяют способ, которым эмпирично-

сти могут быть даны представлению, даже в такой форме, которая в сознании не присутствует (функция, конфликт, значение — все это способы, которыми жизнь, потребность, язык удваиваются в представлении, однако, в совершенно бессознательной форме). С другой стороны, они определяют способ, которым фундаментальная конечность человеческого бытия может быть дана представлению в позитивной, эмпирической, хотя и не прозрачной для некритического сознания, форме (ни форма, ни правило, ни система не даны обыденному опыту: они пересекают его, допуская частичное осознание, но полностью могут быть разъяснены лишь рефлексивным познанием). Таким образом, гуманитарные науки способны говорить лишь в стихии того, что доступно представлению; однако делают они это в том сознательно-бессознательном измерении, которое тем заметнее, чем более мы стремимся выявить порядок систем, правил и норм. Кажется, будто дихотомия нормального и патологического постепенно исчезает, уступая место биполярности сознательного и бессознательного.

Не следует, однако, забывать, что все возрастающее значение бессознательного ни в коей мере не подрывает примата представления. Первичность эта ставит, однако, важную проблему. Ныне, когда эмпирические знания о жизни, труде и языке ускользают от закона представления, ныне, когда осуществляется попытка определить способ бытия человека вне его пределов, — что же такое теперь представление, если не явление эмпирического порядка, осуществляющееся в человеке и как таковое доступное для анализа? А коль скоро представление осуществляется в человеке, то каково тогда различие между ним и сознанием? Однако представление — это не просто один из объектов гуманитарных наук, оно, как мы только что видели, есть само поле гуманитарных наук во всей его протяженности, оно есть общий фундамент для этой формы знания, та основа, на которой это знание возможно. Отсюда два следствия. Одно из них исторического порядка: это тот факт, что гуманитарные науки в отличие от эмпирических наук XIX века и от современного мышления не смогли избежать, подобно всякому классическому знанию, господства представления; они располагаются в царстве представления, однако вовсе не являясь его наследниками и преемниками, поскольку вся конфигурация знания теперь уже иная, да и сами они появились лишь постольку, поскольку в лице человека в поле *эпистемы* появилось существо, которого ранее не было. Однако можно понять, почему каждый раз, когда мы пытаемся использовать гуманитарные науки на пользу философии, опрокинуть в пространство мысли все, что мы узнали там, где явился человек, то мы невольно копируем философию XVIII века, в которой не было места для человека; расширяя границы знания о человеке, мы тем самым расширяем царство представления и вновь укрепляемся в фило-

софии классического типа. Другое следствие состоит в том, что гуманитарные науки, рассуждая сознательно или бессознательно о том, что такое представление, тем самым берут в качестве объекта не что иное, как условие их собственной возможности. В них дышит некая трансцендентальная подвижность. Они непрестанно осуществляют по отношению к самим себе критическую процедуру. Они движутся из того, что дается в представлении, к тому, что делает представление возможным, само оставаясь в то же время представлением. Вместе с тем в отличие от других наук они стремятся не столько достичь большей обобщенности или точности, сколько сбросить оболочку мистификации, перейти от непосредственной неуправляемой очевидности к менее прозрачным, но более фундаментальным формам. Этот квазитрансцендентальный путь всегда дается как «разоблачение»; именно в ходе этого «разоблачения» гуманитарные науки только и могут достичь обобщения или утончения — вплоть до возможности помыслить индивидуальные явления. В горизонте всякой гуманитарной науки лежит проект сведения человеческого сознания к его реальным первоусловиям, возвращения его к тем формам и содержаниям, которые его породили, а теперь скрываются в нем; именно поэтому проблема бессознательного — его возможности, его места, его способа существования, средств его познания и выявления — это не просто одна из внутренних проблем гуманитарных наук, на которую они случайно натыкаются на своих путях: это проблема, которая в конечном счете сопротяженна со всем их существованием. Трансцендентальный взлет, оборачивающийся «разоблачением» неосознанного, — это основополагающий акт всех наук о человеке.

Быть может, именно здесь мы находим средство увидеть, что же в гуманитарных науках самое важное. Во всяком случае, очевидно, что собственная суть гуманитарных наук заключается не в человеке как привилегированном, по-особому сложном объекте. Создает их и отводит им особую область вовсе не человек, а общая диспозиция *эпистемы*; именно она находит им место, призывает и утверждает их, допуская тем самым постановку человека в качестве их объекта. Таким образом, «гуманитарные науки» возникают не везде, где ставится вопрос о человеке, но везде, где в некотором присущем бессознательному измерении подвергаются анализу нормы, правила, означающие ансамбли, которые разоблачают перед сознанием условия своих форм и содержаний. Во всех других смыслах говорить о «гуманитарных науках» означало бы лишь злоупотреблять языком. Отсюда ясно, сколь тщетны и праздны все дискуссии о том, как можно установить, являются ли такие-то познания научными и при каких условиях они могут ими стать. «Науки о человеке» составляют наряду с химией, медициной или какой-нибудь другой наукой часть современной *эпистемы*, подобно тому как грамматика или естественная история состав-

ляли часть классической *эпистемы*. А это означает, что они укореняют в эпистемологическом поле свою позитивность, находят в нем условия своего существования, что они не являются лишь иллюзиями, псевдонаучными химерами, мотивированными лишь на уровне мнений, интересов, верований, что они не являются тем, что иногда называют неуклюжим термином «идеология». Однако это не означает и того, что они являются науками.

Верно, что любая наука, когда мы исследуем ее на археологическом уровне и стремимся расчистить почву ее позитивности, всегда обнаруживает эпистемологическую конфигурацию, которая сделала ее возможной, а с другой стороны, всякая эпистемологическая конфигурация, даже если позитивность ее вполне отчетлива, вполне может и не быть наукой; от этого она не становится шарлатанством. Следует тщательно разграничивать три обстоятельства: существуют темы, притязающие на научность, которые живут на уровне мнений и не входят (уже не входят) в эпистемологическую сетку культуры; так, начиная с XVIII века естественная магия исчезла из западной *эпистемы*, однако она еще долго жила в верованиях и эмоциональных оценках. Кроме того, существуют такие эпистемологические образы, чьи очертания, расположение и функционирование могут быть восстановлены во всей их позитивности посредством археологического анализа, причем они могут подчиняться двум различным типам организации; одни обнаруживают свойства объективности и систематичности, позволяющие определить их как науки, другие не отвечают этим критериям, а значит, форма их внутренней связности и отношение их к своим объектам определяются только их позитивностью. Такие явления могут не обладать формальными критериями научного познания, но тем не менее принадлежать к области позитивного знания. А значит, было бы несправедливо и бесполезно анализировать их как явления мнения или же противопоставлять их с точки зрения истории или критики собственно научным образованиям; а еще того бессмысленнее — видеть в них соединение, смешение в различных пропорциях «рациональных элементов» с нерациональными. Их следует вернуть на уровень позитивности, которая делает их возможными и с необходимостью определяет их форму. Задачи археологии в отношении их двоякие: она должна, во-первых, определить способ их расположения в *эпистеме*, где они укоренены, а во-вторых, показать, в чем именно их конфигурация принципиально отлична от конфигурации наук в строгом смысле слова. Эту особую, присущую им конфигурацию не следует рассматривать как нечто отрицательное — как следствие помехи или внутреннего изъяна, оставивших их за порогом собственно научных форм. Они и в своем собственном облике образуют *другие* особые конфигурации знания, рядом с науками и на той же самой археологической почве.

Примеры таких конфигураций мы уже встречали во всеобщей грамматике или в классической теории стоимости; почва их позитивности была та же самая, что и в картезианской математике, и все же они не были науками — по крайней мере для большинства современников. Именно таковы гуманитарные науки наших дней: как показывает археологический анализ, в них обрисовываются вполне позитивные конфигурации; однако, определяя эти конфигурации и способ их расположения в современной *эпистеме*, мы легко видим, почему они не могут быть науками. Дело в том, что само их существование возможно лишь благодаря их «соседству» с биологией, экономией, филологией (или лингвистикой): они существуют лишь постольку, поскольку размещаются рядом с ними или, точнее, под ними, как бы в виде их проекции. Однако те отношения, в которые они при этом вступают, коренным образом отличаются от тех отношений, которые могут устанавливаться между «смежными» или «родственными» науками: отношение это предполагает перенос внешних моделей в пространство сознательно-бессознательного и прилив критической рефлексии туда, откуда исходят эти модели. Бесполезно называть «гуманитарные науки» ложными науками — это вообще не науки; конфигурация, которая определяет их позитивность и укореняет их в современной *эпистеме*, сама же лишает их возможности быть науками. Если же задуматься над тем, откуда у них такое название, то достаточно вспомнить, что относится оно, скорее, к археологическому измерению их укорененности, при котором они принимают на себя перенос моделей, заимствованных из наук в собственном смысле слова. Таким образом, вовсе не предельная несводимость человека, эта как бы его непобедимая трансцендентность, и даже не его особая сложность мешают человеку стать объектом науки. Под именем человека западная культура создала существо, которое по одним и тем же причинам должно быть позитивной областью *знания* и вместе с тем не может быть объектом *науки*.

4. ИСТОРИЯ

До сих пор речь шла о гуманитарных науках, о тех обширных областях, которые так или иначе размежевывают психология, социология, анализ литератур и мифологий. Пока еще не было речи об Истории, хотя именно она является прародительницей всех наук о человеке и, быть может, столь же стара, как и сама человеческая память. Пожалуй, именно поэтому мы до сих пор и оставляли ее в стороне. Ведь место ее не среди гуманитарных наук и даже не рядом с ними; можно думать, что она вступает с ними в необычные, неопределенные, неизбеж-

ные отношения, более глубокие, нежели отношения соседства в некоем общем пространстве.

Верно, что История возникла гораздо раньше гуманитарных наук; еще с эллинских времен она выполняла в западной культуре ряд важных функций: памяти, мифа, передачи Речи и Образца, носителя традиций, критического осознания современности, расшифровки судьбы человечества, предвосхищения будущего или предварения возврата. Отличительный признак этой Истории — по крайней мере в самых общих чертах и в противопоставлении нашей истории — в том, что, прилаживая человеческое время к становлению мира (нечто вроде обширной космической хронологии, как, например, у стоиков) или, напротив, простирая на каждую мельчайшую частицу природы принцип, движущий человеческой судьбой (наподобие христианского Провидения), мы везде видим обширную историю, гладкую и единообразную в каждой своей точке, вовлекающую в единый сдвиг, единое низвержение или восхождение, в единое круговращение всех людей, а вместе с ними вещи, животных, живую и неживую природу, вплоть до самых неподвижных обликов земли. Однако это самое единство раскололось в начале XIX века при великом перевороте западной *эпистемы*: в природе обнаружилась собственная историчность, для каждого типа живых существ определились особые формы их приспособления к окружению, позволяющие далее определить направление их эволюции. Кроме того, обнаружилось, что столь специфичные для человека виды деятельности, как труд или язык, сами обладают историчностью, которая уже более не может уместиться в пространственном общем повествовании о вещах и людях; производство имеет свои собственные способы развития, капитал — свои способы накопления, цены — свои законы колебания и изменения, которые не сводятся ни к природным законам, ни к общей поступи человечества. Точно так же и язык изменяется не столько переселениями, торговлей и войнами, не столько по воле событий, которые случаются с человеком или измышляются им, сколько под влиянием специфических условий, составляющих его фонетические или грамматические формы: если и можно сказать, что различные языки рождаются, живут, слабеют в старости и в конце концов умирают, то эта биологическая метафора вовсе не означает растворения истории языков во времени жизни, скорее, подчеркивает, что и они также имеют внутренние законы функционирования и что их хронология развертывается сообразно времени, которое выявляет прежде всего их собственную связность.

Обычно склоняются к мнению, что XIX век по причинам преимущественно политического и социального характера обратил более пристальное внимание на человеческую историю, что он отказался от идеи порядка и непрерывности времени, равно как и от идеи прогресса; что, стремясь рассказать о своем вос-

хождении, буржуазия обнаружила в летописи своей победы историческую толщу социальных институтов, груз привычек и верований, неистовство битв, чередование побед и поражений. Предполагается, что именно с этого момента обнаружившаяся в человеке историчность распространилась и на предметы, которые человек изготовил, язык, на котором он говорил, и далее — на самое жизнь. Исследования экономики, история литератур или грамматики и, наконец, вся эволюция жизни кажутся лишь внешним результатом распространения на все более и более отдаленные участки познания той историчности, которая была открыта прежде всего в человеке. На самом деле, однако, произошло нечто прямо противоположное. Вещи первыми приобрели свою собственную историчность, которая высвободила их из того непрерывного пространства, которое принуждало их к той же самой хронологии, что и людей. При этом человек оказался как бы лишенным того, что ранее было самым очевидным содержанием его Истории: природа уже более не говорит ему о сотворении или о конце мира, о его подвластности или о предстоящем судном дне — теперь она говорит лишь о своем природном времени; богатства уже более не свидетельствуют ни о прошлом, ни о будущем золотом веке, они говорят лишь об условиях производства, изменяющихся в Истории; в языке уже не различимы более ни приметы довавилонских времен, ни первобытные крики, звучавшие в девственных лесах, но лишь знаки его собственной родовой принадлежности. У человека нет больше истории: точнее, поскольку он говорит, трудится и живет, бытие его оказывается сплетением многих историй, которые ему чужды и неподвластны. В силу этой расщепленности пространства, в котором некогда безразрывно простиралось классическое знание, в силу самостоятельного развертывания каждой области, замкнувшейся на своем собственном становлении, человек, появившийся в начале XIX века, оказывается «вне истории».

Все те воображаемые ценности, в которые облеклось прошлое, весь лирический свет, которым окружило себя в ту эпоху историческое сознание, весь живой интерес к документам и следам, оставленным временем, — все это лишь поверхностные проявления того факта, что человек оказался лишенным истории и поэтому призван обнаружить в самом себе и в тех вещах, в которых еще мог бы отобразиться его облик (в отличие от других вещей, которые либо погибли, либо замкнулись на самих себе), такую историчность, которая была бы сущностно близка ему. Однако эта историчность немедленно выявляет свою двусмысленность. Если человек дается позитивному познанию, лишь поскольку он говорит, трудится и живет, разве может его история быть чем-либо иным, кроме как хитросплетением различных времен, которые чужды ему и чужеродны друг другу? В самом деле, может ли его история быть чем-либо

иным, кроме как общей модуляцией жизненных условий (климат, плодородие почвы, типы культуры, разработка природных богатств), преобразований экономики (а значит, и социальных институтов) и смены форм языка и его использования? Однако сам человек при этом неисторичен: время приходит к нему откуда-то извне, он становится объектом Истории лишь в результате наложения друг на друга истории живых существ, истории вещей, истории слов. Он подчинен лишь их собственным событиям. Однако это отношение простой пассивности тут же выворачивается наизнанку: ведь тот, кто говорит на языке, кто трудится и потребляет в экономии, кто живет своей человеческой жизнью, — это и есть сам человек, а значит, он имеет право на столь же положительное развитие, как и все эти существа и вещи, ничуть не менее самостоятельное, а быть может, даже и более фундаментальное: разве не историчность, присущая человеку и вписанная в глубь его существа, позволяет ему, как и всему живому, приспособляться к среде и эволюционировать (правда, с помощью орудий, приемов и организаций, которых нет ни у какого другого существа), позволяет ему создавать формы производства, а также закреплять, продлевать или останавливать действие экономических законов, осознавая их и строя на их основе и вокруг них различные институты; позволяет ему, наконец, постоянно изнутри давить на язык в каждом произносимом им слове, незаметно и неустанно сдвигая его с прежних позиций. Так сквозь историю позитивностей проступает более глубокая история самого человека. История эта относится к самому его бытию: он обнаруживает, что не только где-то вокруг него существует «некая История», но что сам он в своей историчности и есть то, в чем прорисовывается история человеческой жизни, история экономии, история языков. Таким образом, на некоем глубинном уровне существует историчность человека, которая есть одновременно и история его самого, и то перворассеяние, которое служит обоснованием всех других историй. Это и есть та первоначальная размытость, которую искал XIX век в своем стремлении все помещать в историю, писать всеобщую историю по любому поводу, неустанно идти в глубь времени, помещая даже самые прочные вещи в его освобождающий поток. Здесь также следует пересмотреть тот привычный способ, которым пишется история Истории. Обычно говорится, будто в XIX веке прервалась чистая хроника событий, чистая память о прошлом, населенная лишь индивидами и случаями, и в истории стали искать общие законы развития. На самом же деле не было истории, более «объясняющей», более озабоченной поиском всеобщих постоянных законов, нежели история классического века, когда мир и человек в едином движении составляли плоть единой истории. Начиная с XIX века обнаруживается прежде всего человеческая историчность в ее обнаженной форме — тот факт, что человек, как таковой, зави-

сит от обстоятельств. Отсюда стремление либо найти законы этой чистой формы (таковы философии, подобные шпенглеровской), либо определить ее на основе того факта, что человек живет, трудится, говорит и мыслит: таковы интерпретации Истории на основе человека, рассматриваемого либо как вид существ, либо на основе экономических законов или культурных ансамблей.

Во всяком случае, эта диспозиция Истории в эпистемологическом пространстве очень существенна для ее отношений с гуманитарными науками. Поскольку исторический человек — это человек, который живет, трудится и говорит, постольку всякое содержание истории отправляется от психологии, социологии, наук о языке. И наборот, поскольку человеческое существо становится насквозь историческим, никакое анализируемое гуманитарными науками содержание не может оставаться замкнутым в себе, избегая движения Истории. Причин этому две: во-первых, дело в том, что психология, социология, философия, будучи применены к объектам, то есть к современным людям, всегда стремятся к синхронным расчленениям историчности, которая создает и охватывает их; во-вторых, дело в том, что те формы, которые последовательно принимают гуманитарные науки, тот выбор объектов, который они предпринимают, те методы, которые они к ним применяют, даются историей, подхватываются ее потоком и изменяются по ее воле. Чем больше стремится История подняться над своей собственной исторической укорененностью, чем больше усилий прилагает она к тому, чтобы достичь — уже за пределами исторической относительности своего происхождения и своих целей — области универсального, тем яснее проступает на ней клеймо ее исторической рожденности, тем очевиднее проявляется сквозь нее история, частью которой она является (свидетельство этому опять-таки Шпенглер и все философы истории). И напротив, чем больше она смиряется со своей относительностью, чем глубже погружается она в само движение, которое она разделяет с предметом своего рассказа, тем тоньше становятся границы повествования, тем больше рассеивается то положительное содержание, которым запасается история через посредство гуманитарных наук.

Таким образом, История образует «среду» гуманитарных наук, одновременно и привилегированную, и опасную. Каждой науке о человеке она дает опору, где та устанавливается, закрепляется и держится; она определяет временные и пространственные рамки того места в культуре, где можно оценить значение этих наук; однако вместе с тем она очерчивает их точные пределы и неукоснительно разрушает их притязания на какое бы то ни было универсальное значение. Тем самым История показывает, что поскольку человек, сам того не ведая, уже подчинен детерминациям, выявляемым психологией, социологией, анализом языков, то, следовательно, он не является вневремен-

ным объектом знания, который в своих правах неподвластен времени. Однако, даже избегая прямых ссылок на историю, гуманитарные науки (и сама история в их числе) лишь связывают один эпизод культуры с другим (тот, который они избирают своим объектом, с тем, в котором укореняются их существование, их способ бытия, их методы и понятия), или же при обращении к своей собственной синхронии, они соотносят тот культурный эпизод, который породил их, с самим собою. Таким образом, человек в своей позитивности всегда выявлялся, лишь будучи тотчас ограничен безграничностью Истории.

Мы видим здесь движение, сходное с тем, которое одушевляло изнутри всякую область наук о человеке: мы видели в нашем анализе, как движение это постоянно возводит позитивности, определяющие бытие человека, к той конечности его бытия, которая их и порождает, так что науки оказываются не только вовлеченными в мощные колебания, но и сами в свою очередь воссоздают их в форме собственной позитивности, непрестанно устремляясь от сознания к бессознательному. И вот теперь и сама История включается в эти колебания — правда, уже не между позитивностью человека, взятого как объект (и выявляющегося эмпирически в труде, жизни, языке), и коренными пределами его бытия, но между временны́ми пределами, ограничивающими особые формы труда, жизни и языка, и исторической позитивностью субъекта, который в познании находит к ним доступ. И здесь опять субъект и объект связаны взаимным вопрошанием, но если ранее это вопрошание возникало внутри самого позитивного знания, в ходе постепенного разоблачения бессознания сознанием, то здесь оно осуществляется на внешних границах субъекта и объекта; оно обозначает размывание граней того и другого, рассеяние, которое отделяет их друг от друга, отрывая их от неподвижной, укорененной и определенной позитивности. Разоблачая в бессознательном свой самый важный объект, гуманитарные науки показали, что во всем том, что уже на поверхности, казалось бы, было осмыслено, остается еще нечто неосмысленное: обнаруживая в законе времени внешний предел гуманитарных наук, История показывает, что все то, что уже было некогда осмыслено, еще будет подвергаться дальнейшему осмыслению в мысли, которой пока еще нет. Пожалуй, именно здесь, в конкретных формах бессознательного и Истории, мы обнаруживаем две грани того конечного человеческого бытия, которое, обнаружив в себе свое собственное обоснование, выявило в XIX веке образ человека: некую конечность без бесконечности, то есть конечность, никогда не кончающуюся, которая всегда держится на расстоянии от самой себя, которой всегда есть о чем помыслить даже в тот момент, когда она уже мыслит, и у которой всегда есть время, чтобы переосмыслить то, что она уже помыслила.

В современном мышлении историцизм и аналитика конечного человеческого бытия противостоят друг другу. Историцизм есть способ выявить собственную значимость того постоянного критического отношения, которое разыгрывается между Историей и гуманитарными науками. Однако он укрепляется лишь на уровне позитивностей: позитивное познание человека ограничено исторической позитивностью познающего субъекта, так что сам момент конечности растворяется в игре относительности, избежать которой невозможно и которая сама превращается в абсолют. Быть конечным значит попросту включиться в перспективу, которая одновременно и позволяет нечто уловить восприятием или пониманием и вместе с тем никогда не позволяет этому схватыванию превратиться в окончательное и всеобщее осознание. Всякое познание укореняется в жизни, обществе, языке, у которых есть история, и в этой самой истории оно находит ту стихию, которая позволяет ему общаться с другими формами жизни, другими типами общества, другими значениями; именно поэтому историцизм всегда предполагает некую философию или по крайней мере методологию живого понимания (в стихии Lebenswelt[1]), межчеловеческого общения (на основе социальных организаций) и герменевтики (иначе говоря, схватывания в явном смысле речи ее другого смысла, одновременно и вторичного, и первичного, то есть и более скрытого, и более фундаментального). Тем самым различные позитивности, порожденные Историей и в ней разместившиеся, могут сообщаться друг с другом, облекать друг друга в форму познания, высвобождать покоящиеся в них содержания; проявляются здесь не сами пределы в их державной строгости, но некоторые частичные целостности, которые практически всегда ограниченны: границы их можно до некоторой степени расшатать, но они никогда не охватят пространства некоего окончательного анализа, никогда не возвысятся до абсолютной целостности. Именно поэтому анализ конечности человеческого бытия неустанно отстаивает вопреки историцизму то, что последний оставляет без внимания: цель этого анализа в том, чтобы выявить глубже и раньше то конечное человеческое бытие, которое и сделало их возможными; где историцизм искал возможности и обоснования конкретных отношений между ограниченными целостностями, способ бытия которых давался заранее жизнью, формами общества или значениями языка, там аналитика конечного человеческого бытия ставит вопрос об отношении человеческого бытия к бытию вообще — к тому бытию, которое, становясь конечным, делает возможными и сами позитивности в их конкретных способах бытия.

---

[1] (*нем.*) жизненный мир — *Прим. перев.*

5. ПСИХОАНАЛИЗ, ЭТНОЛОГИЯ

Психоанализ и этнология занимают в нашем знании особое место. Дело не в том, что они лучше всех других гуманитарных наук уловили собственную позитивность и наконец осуществили прежнюю установку на достижение подлинной научности, но, скорее, в том, что на границах любого познания о человеке они образуют не только надежную и неисчерпаемую сокровищницу опыта и понятий, но более того — некий постоянный источник беспокойства, вопрошания, сомнения, критики и оспаривания всего того, что могло бы иначе показаться несомненным. На это имеется определенная причина, которая сводится к специфике их объектов, но еще более — их места и функций в общем пространстве *эпистемы*.

Фактически психоанализ ближе всего подходит к осуществлению той критической функции, которая, как мы уже видели, внутренне присуща всем гуманитарным наукам. Задаваясь целью заставить бессознательное говорить сквозь сознание, психоанализ устремляется в сторону той основополагающей области, в которой разыгрываются отношения представления и конечного человеческого бытия. В то время как все гуманитарные науки подходят к бессознательному, как бы пятясь и ожидая, что бессознательное само обнаружится по мере углубления анализа сознания, психоанализ, напротив, указывает на бессознательное прямо и целенаправленно — не на то, что должно мало-помалу выясняться в постепенном просветлении скрытого, но на то, что уже присутствует и раскрывается, на то, что существует в безмолвной прочности вещи, в самозамкнутости текста или белом провале между строк, и держится этим существованием. Не следует думать, будто фрейдовский подход есть равнодействующая от интерпретации смысла и динамики сопротивления или преграды; следуя тем же путем, что и другие гуманитарные науки, но обратив взгляд в противоположную сторону, психоанализ подходит к тому моменту, принципиально недостижимому для всякого теоретического знания о человеке в терминах значения, конфликта или функции, где содержания сознания сорасчленяются или, вернее, замирают, раскрывшись на конечность человеческого бытия. Это означает, что в отличие от гуманитарных наук, которые в своем попятном пути к бессознательному навсегда остаются в пространстве того, что доступно представлению, психоанализ стремится перешагнуть через представление, выплеснуться через него в конечность человеческого бытия и выявить таким образом вместо функций, несущих нормы, конфликтов, отягощенных правилами, и значений, слагающихся в систему, тот очевидный факт, что система (а значит, и значение), правило (а значит, и его нарушение), норма (а значит, и функция) вообще возможны. В той области, где представление остается как бы приостановленным где-то

на своем рубеже, открытым на замкнутость конечного человеческого бытия, прорисовываются три образа, посредством которых жизнь с ее функциями и ее нормами находит свое обоснование в безмолвном повторе Смерти, конфликты и правила — в обнаженной открытости Желания, а значения и системы — в языке, который является одновременно Законом. Мы знаем, что психологи и философы называли это фрейдовской мифологией. Фрейдовский подход казался таковым не случайно: для знания, помещающегося внутри представления, все то, что определяет и очерчивает извне его возможность, может быть лишь мифологией. Однако, когда мы следим за движением психоанализа во всем его блеске или же окидываем взглядом все эпистемологическое пространство целиком, то мы видим, что все эти образы, кажущиеся близорукому взгляду лишь игрою воображения, на самом деле являются истинными формами конечного человеческого бытия, каким его исследует современное мышление. Разве смерть не есть основа, на которой только и возможно какое-либо познание, так что в аспекте психоанализа она как бы является образом того самого эмпирико-трансцендентального *удвоения*, которое характеризует конечность человеческого бытия? Разве желание не есть то, что всегда остается ***немыслимым*** в недрах мысли? И разве Закон-язык (разом и речь, и система речи), который психоанализ стремится заставить говорить, не есть то, откуда исходит ***первоначало*** всякого значения, то есть нечто такое, что лежит за значением, но чей возврат обещан уже самим актом анализа? И если эти Смерть, Желание, Закон никогда не могут встретиться внутри знания, охватывающего всю эмпирическую область в ее позитивности, то причина этого в том, что они обозначают самые условия возможности всякого знания о человеке.

В самом деле, в тот момент, когда этот язык выявляется во всей своей наготе, но вне всякого значения, подобно огромной, деспотической и пустой системе; когда царит Желание в его первозданной неукротимости, как будто строгость его власти уже стерла всякое противодействие; когда Смерть подавляет всякое функционирование психики, попирая ее как единственная норма-опустошительница, — вот тогда мы сталкиваемся с безумием в его теперешней форме, в том виде, как оно дается современному опыту в своей истинности и в своей чуждости. В этом образе, одновременно и эмпирическом, и лежащем вне всякого опытного познания, наше сознание уже более не ищет, как когда-то в XVI веке, следов другого мира, уже не фиксирует скитаний заблудившегося разума; оно прослеживает возникновение того, что находится в опасной близости от нас, словно вдруг перед нами рельефно выступает провал самого нашего существования. Конечное человеческое бытие, на основе которого мы и существуем, мыслим и познаем, вдруг оказывается перед нами как существование, одновременно и реальное, и невоз-

можное, как мысль, которую мы не можем помыслить, как объект нашего знания, который, однако, постоянно ускользает от него. Вот почему именно психоанализ обнаруживает в этом безумии, которое психиатры называют шизофренией, свою самую скрытую, самую непреодолимую муку, ведь именно в этом безумии даются в абсолютно явном и в то же время абсолютно скрытом виде формы конечного человеческого бытия, которое психоанализ столь неустанно (и бесконечно) стремится постичь на основе того, что ему волей-неволей дается в языке пациента. Так и получается, что психоанализ «узнает» себя лишь в столкновении с теми самыми психозами, к которым он, однако (именно по этой причине), не имеет доступа: получается, будто психоз освещает безжалостным светом и выставляет — даже не издали, а совсем рядом — то, до чего анализу приходится лишь медленно добираться.

Однако это отношение психоанализа с условиями возможности всякого знания в области гуманитарных наук имеет также и другое следствие. Дело в том, что психоанализ не может развертываться как чистое умозрительное познание или общая теория человека. Он не способен охватить все поле представления, устремиться за его пределы, указать в нем самое главное, оставаясь при этом эмпирической наукой, построенной на основе тщательных наблюдений; это проникновение может произойти лишь внутри некоей практики, в которую вовлечено не только знание о человеке, но сам человек — человек вместе с той Смертью, которая вершится в его страданиях, с тем Желанием, которое потеряло свой объект, и тем языком, с которым и сквозь который безмолвно сорасчленяется Закон. Таким образом, всякое аналитическое знание неразрывно связано с практикой, с узким каналом отношений между двумя индивидами, один из которых слушает язык другого, освобождая этим его желание от потерянного им объекта (объясняя ему, что он потерян) и избавляя его от неотступного соседства смерти (объясняя ему, что и он когда-нибудь умрет). Именно поэтому для психоанализа нет ничего более чуждого, чем общая теория человека или антропология.

Подобно тому как психоанализ размещается в плоскости бессознательного (то есть того критического одушевления, которое изнутри волнует всю область наук о человеке), этнология помещается в плоскости историчности (того постоянного колебания, которое обрушивает на гуманитарные науки критику со стороны их собственной истории). Безусловно, что установить фундаментальную связь этнологии с историчностью очень трудно, поскольку она обычно является познанием народов, лишенных истории; во всяком случае, она изучает в культурах (и в силу последовательного выбора, и в силу недостатка документов) скорее структурные инварианты, нежели последовательность событий. Она приостанавливает ту длинную «хронологи-

ческую» цепь речи, посредством которой мы стремимся изнутри осмыслить нашу культуру, дабы вместо этого выявить ее синхронные корреляции с другими формами культуры. И однако этнология возможна лишь в некоей определенной ситуации, в таких совершенно особых обстоятельствах, в которые вовлечены одновременно и наша собственная историчность, и историчность всех, кто может стать объектами этнологии (причем, конечно, вполне возможно построить также и этнологию нашего общества). Фактически возможность этнологии принадлежит собственной истории нашей культуры или, точнее, фундаментальной соотносимости этой истории со всякой историей, что позволяет ей установить связь с другими культурами в плоскости чистой теории. Западный *разум* занимает некое особое положение, которое сложилось исторически, и обосновывает его возможное отношение ко всем другим обществам даже к тому, в котором он исторически возник. Это не значит, конечно, что для этнологии неизбежна колонизаторская позиция: ведь ни гипноз, ни отчуждение больного в фантазматической личности врача не являются фундаментом психоанализа, однако подобно тому, как психоанализ может развертываться лишь в спокойной напряженности весьма особого отношения, которое требует переноса, подобно этому и этнология приобретает свои собственные измерения лишь при историческом господстве (всегда сдерживаемом, но всегда реальном) европейского мышления и отношений, в которые оно вступает с другими культурами и самим собой.

Однако это отношение (в той мере, в какой этнология не стремится его уничтожить, но, напротив, углубляет его, уверенно укрепляясь в нем) не замыкает ее в порочный круг историцизма; скорее, оно дает ей возможность избежать этой опасности, поворачивая вспять то движение, которое ее порождает; а именно, этнология уже более не соотносит эмпирические содержания, выявляемые психологией, социологией, анализом литератур и мифов, с исторической позитивностью воспринимающего их субъекта; вместо этого она берет специфические формы каждой культуры, разделяющие их различия, наконец, те пределы, в которых она самоопределяется и самозамыкается, и помещает их в том измерении, где воссоединяются отношения культуры с тремя обширными позитивностями (жизнью, потребностью и трудом, языком). Тем самым этнология показывает, как в культуре осуществляется нормализация основных биологических функций; правила, которые делают возможными или необходимыми любые формы обмена, производства и потребления; системы, которые организуются вокруг лингвистических структур или по их образцу. Таким образом, этнология приближается к той области, где гуманитарные науки расчленяются на ту биологию, ту экономию, ту филологию и ту лингвистику, которые, как мы уже видели, так веско высятся над ними: имен-

но поэтому общая проблема всякой этнологии — это проблема отношений (прерывности и непрерывности) между природой и культурой. Однако оказывается, что при такой постановке вопроса проблема истории выворачивается наизнанку: речь теперь идет не о том, чтобы определить посредством используемых символических систем, предписанных правил, избранных и утвержденных функциональных норм, какого рода историческое становление можно предполагать для каждой данной культуры: задача в том, чтобы уловить в самой основе способ историчности, который может там проявиться, причины, по которым история эта будет непременно прямолинейной или круговой, движущейся только вперед или подчиненной закономерным колебаниям, способной приспосабливаться к обстоятельствам или подверженной кризисам. Таким образом, выявляется основание того исторического отклонения, внутри которого различные гуманитарные науки приобретают свою значимость и могут осуществляться в данной культуре и на данном синхронном срезе.

Этнология, подобно психоанализу, ставит вопрос не о самом человеке, как он может проявиться в гуманитарных науках, но об области, которая делает вообще возможным знание о человеке; подобно психоанализу, она пересекает все поле знания, стремясь в своем движении достичь самых крайних его пределов. Правда, психоанализ пользуется особым отношением переноса для того, чтобы обнаружить на внешних границах представления Желание, Закон, Смерть, которые в крайних случаях языка и аналитической практики прорисовывают конкретные образы конечного человеческого бытия. Напротив, этнология находит свое место внутри того особого отношения, которое западный разум устанавливает со всеми другими культурами, и на этой основе ей удается выйти за рамки представлений, которые люди той или иной цивилизации составляют о самих себе, о своей жизни, о своих потребностях, о значениях, заложенных в их языке; она видит, как за всеми этими представлениями возникают нормы, на основе которых люди осуществляют свои жизненные функции, избегая их непосредственного давления; правила, посредством которых они обретают и сохраняют ощущение своих потребностей; системы, на основе которых им дается всякое значение. Эти преимущества этнологии и психоанализа, эту причину их глубинного родства и симметрии не следует искать в стремлении их обоих проникнуть в глубочайшую тайну, в самую скрытую часть человеческой природы: скорее, в пространстве их дискурса отображается не что иное, как историческое априори всех гуманитарных наук — глубокие разрывы, борозды, межи, которые прорисовали в западной *эпистеме* очертания человека и расположили его в соответствии с возможностью познания. Таким образом, обе они с необходимостью являются науками о бессознательном: не потому, что они достигают в человеке того, что лежит глубже его сознания, но

потому, что они устремляются к тому, что, находясь вне человека, дозволяет позитивное познание того, что дается или не дается его осознанию.

На основе всего этого проясняется ряд важнейших обстоятельств. Прежде всего обнаруживается, что психоанализ и этнология не являются рядовыми гуманитарными науками, скорее, они охватывают целиком всю область этих наук, они приводят в движение всю ее поверхность, они повсюду распространяют свои понятия, везде предлагая свои методы расшифровки и интерпретации. Ни одна гуманитарная наука не может с полной уверенностью ни сравняться с ними, ни остаться вполне независимой от их возможных открытий, ни быть уверена, что она так или иначе им не подчинена. Однако в их развитии есть и нечто особенное: хотя они и имеют будто бы универсальный «радиус действия», тем не менее они даже не приближаются к общему понятию о человеке, они никогда не стремятся вычленить, что же можно усмотреть (там, где он дается опыту) специфического, несводимого, универсально значимого. Идея «психоаналитической антропологии» или возобновляемая этнологией идея «человеческой природы» суть лишь благие пожелания. На самом же деле они не только могут обойтись без понятия о человеке, они просто не могут им воспользоваться, поскольку они всегда обращены именно к тому, что ограничивает его извне. Что Леви-Стросс сказал об этнологии, то можно сказать и о психоанализе: обе науки растворяют человека. И не потому, что они стремятся отыскать его в более четком, чистом и как бы более свободном виде, но потому, что они восходят к тому, что питает самую его позитивность. По отношению к «гуманитарным наукам» психоанализ и этнология являются, скорее, «антинауками»; не потому, что они менее «рациональны» или менее «объективны», чем другие науки, но потому, что они обращают эти науки вспять, к их эпистемологическому фундаменту, непрестанно «разрушая» того человека, который в гуманитарных науках столь же непрестанно порождает и возрождает свою позитивность. Таким образом, психоанализ и этнология стоят друг против друга в некой фундаментальной корреляции: начиная с «Тотема и Табу», установление общего для них поля, возможности дискурса, легко движущегося между этими науками, двойное сорасчленение истории индивидов с бессознательным в культурах, а историчности культур — с бессознательным в индивидах выдвигает самые общие проблемы, которые можно поставить по поводу человека.

Можно лишь догадываться, какую роль и значение приобрела бы этнология, которая уже не определялась бы, как до сих пор, изучением обществ, лишенных истории, но осознанно искала бы свой объект поблизости от бессознательных процессов, характерных для данной системы культуры, ведь она тем самым перенесла бы отношение историчности, на котором дер-

жится этнология, внутрь того измерения, в котором всегда развертывается психоанализ. Тем самым она вовсе не станет сводить механизмы и формы общества к давлению и подавлению коллективных фантазий, обнаруживая здесь в увеличенном масштабе то, что психоанализ обнаруживает на уровне индивидов; она определит в качестве системы культурных бессознательностей ансамбль формальных структур, которые придают значение речам мифов, придают связность и необходимость правилам, управляющим потребностями, и обосновывают нормы жизни не так, как природа, и не там, где чисто биологические функции. Можно лишь догадываться о столь же большой значимости, которую имел бы психоанализ, если бы он сомкнулся с измерением этнологии, но не путем учреждения некой «психологии культуры», не посредством социологического объяснения феноменов, проявляющихся в индивидах, а в открытии того, что и само бессознательное также обладает некой формальной структурой, что оно *есть* эта структура. Тем самым этнология и психоанализ пришли бы не столько к взаимоналожению или даже взаимосоединению, но, скорее, пересеклись бы как две разно направленные линии: одна идет от явного выпадения означаемого, какое мы видим при неврозе, к тому пробелу в означающей системе, из-за которого он и возник; другая идет от сходства между различными означаемыми (в мифологиях, например) к единству структуры, формальные преобразования которой порождают все разнообразие ее повествований. Таким образом, психоанализ и этнология сорасчленяются друг с другом вовсе не на уровне отношений между индивидом и обществом, как принято думать, вовсе не потому, что индивид является частью группы, и не потому, что культура отражается в индивиде всегда более или менее особым путем, эти две формы знания оказываются смежными. По сути, между ними есть лишь одна общая точка, но основная и неизбежная — в этой точке они пересекаются под прямым углом, ведь означающая система, посредством которой строится неповторимый опыт индивида, перпендикулярна формальной системе, на основе которой строятся значения в культуре. В каждый данный момент собственная структура индивидуального опыта обнаруживает в системах общества некоторый ряд возможностей (и невозможностей) выбора, а с другой стороны, социальные структуры обнаруживают в каждой своей точке выбор, сделанный (и не сделанный) рядом возможных индивидов, подобно тому, как в языке линейная структура в каждый данный момент дает возможность выбора между возможностью многих (но не всяких) слов или фонем.

Здесь и возникает тема чистой теории языка, которая послужила бы формальной моделью для рассматриваемых таким образом этнологии и психоанализа. Тогда мы получили бы дисциплину, которая могла бы охватить единым движением и то

измерение этнологии, которое соотносит гуманитарные науки с ограничивающими их позитивностями, и то измерение психоанализа, которое соотносит знание о человеке с конечным бытием в его основе. В лингвистике мы имели бы науку, безупречно обоснованную в порядке позитивностей, внешних по отношению к человеку (поскольку речь идет о чистом языке), и которая, вместе с тем, охватывая все пространство гуманитарных наук, сама подводит к вопросу о конечности человеческого бытия (мысль может мыслить лишь посредством языка, так что язык, как таковой, оказывается позитивностью, имеющей фундаментальное значение). Над этнологией и психоанализом или, точнее, сплетаясь с ними, третья «антинаука» стремилась бы охватить, одушевить, растормошить всю область гуманитарных наук, выходя за ее рамки и со стороны позитивностей, и со стороны конечного человеческого бытия и тем самым образуя в самой общей форме противодействие ему. Подобно двум другим «антинаукам», она выявляла бы в дискурсивном виде пограничные формы гуманитарных наук; как и у них обеих, ее опыт размещался бы в тех светлых, но опасных областях, где знание о человеке под видом бессознательного и историчности вступает в прямые отношения с тем, что сделало возможными их самих. Все три «антинауки» обнажают и тем самым ставят под угрозу то, что позволило человеку быть познаваемым. Таким образом, раскручивается перед нами — правда, вспять — нить человеческой судьбы, наматываясь на эти удивительные веретена; она приводит человека к формам его рождения, в тот край, где это произошло. Однако разве не тот же путь ведет его и к собственной гибели? Ведь о самом человеке лингвистика говорит ничуть не больше, чем психоанализ и этнология.

Заметят, пожалуй, что, исполняя эту роль, лингвистика лишь берет на себя те самые функции, которые некогда принадлежали биологии или экономии, — ведь именно их понятия клал XIX век в основу своих попыток объединить гуманитарные науки. Однако лингвистика отваживается взять на себя куда более ответственную роль — и по многим причинам. Прежде всего потому, что она позволяет — или по крайней мере стремится сделать возможной — структурацию самих содержаний. Она не является лишь теоретическим пересмотром знаний, полученных где-то в других местах, или интерпретацией уже осуществленного прочтения явлений; она не предлагает «лингвистической версии» фактов, наблюдаемых в гуманитарных науках, но она является принципом их первоначальной расшифровки: для вооруженного ею взгляда вещи вступают в жизнь лишь тогда, когда они образуют элементы означающей системы. Лингвистический анализ — это скорее восприятие, нежели объяснение; то есть он сам строит свой объект. Более того, благодаря этому возникновению структуры (как инвариантного отношения в ансамбле элементов) отношение гуманитарных наук к математике

оказывается открытым вновь и в новом измерении. Вопрос заключается вовсе не в том, чтобы выяснить, возможно ли численное выражение наших результатов, способны ли акты человеческого поведения войти в область вероятности, доступной для измерения; вопрос заключается в том, чтобы выяснить, можно ли вообще использовать понятие структуры, не играя словами, идет ли речь в математике и в гуманитарных науках об одной и той же структуре? Это основной вопрос, если мы хотим узнать возможности и права, условия и пределы, в которых формализация оправдана. Мы видим, что отношение наук о человеке к оси формальных и априорных дисциплин — отношение, которое оставалось второстепенным, покуда делались попытки удостоверить его посредством измерения, — одушевляется и становится основополагающим именно теперь, когда в пространстве гуманитарных наук одновременно возникает отношение и к эмпирической позитивности языка, и к аналитике конечного человеческого бытия; таким образом, в самой проблематике гуманитарных наук становятся зримыми все три измерения, определяющие объем их бытия. Наконец, важность лингвистики и ее применения к познанию человека возобновляет во всей его загадочной настойчивости вопрос о бытии языка, который, как мы видели, так тесно связан с фундаментальными проблемами нашей культуры. Этот вопрос отягощается к тому же все более широким использованием лингвистических категорий, поскольку теперь приходится прежде задавать вопрос о том, чем же должен быть язык, чтобы он мог структурировать нечто, не являющееся само по себе ни речью, ни дискурсом, чтобы сорасчленяться с чистыми формами познания. Так, путем более длинным и неожиданным мы приходим к тому самому месту, на которое указали Ницше и Малларме, когда один задал вопрос: «Кто говорит?», а другой увидел, как ответ просвечивает в самом Слове. Вопрошание о том, что же такое язык в его бытии, возобновляется здесь во всей его настоятельности.

Когда вопрос о языке вновь возникает со столь сильной сверхопределенностью, когда он, как кажется, наполняет со всех сторон образ человека (тот самый образ, который некогда сам занимал место классической Дискурсии), это близко касается всей современной культуры в ее настоящем, а может быть, также и будущем. С одной стороны, появляются — внезапно и в непосредственной близости от эмпирических областей — вопросы, которые ранее казались весьма от них удаленными, вопросы, связанные с общей формализацией мышления и познания. В тот момент, когда их относят почти исключительно к области отношений логики и математики, они уже указывают на возможность и необходимость очищения старого эмпирического разума посредством построения формальных языков и осуществления второй критики чистого разума на основе математических апри-

оризмов. Однако и на другом полюсе нашей культуры вопрос о бытии языка доверяется той форме речи, которая, конечно, ставила его и раньше, но впервые поставила его как самостоятельную проблему. Пусть литература наших дней очарована бытием языка — это не есть ни знак, ни итог, ни доказательство ее коренного углубления: это явление, необходимость которого укореняется в некоей весьма обширной конфигурации, где прорисовываются все изгибы нашей мысли и нашего знания. Однако, если вопрос о формальных языках выявляет возможность или невозможность структурирования позитивных содержаний, то литература, обреченная языку, выявляет значимость основных форм конечного человеческого существа во всей их эмпирической живости. Внутри языка, испытанного и изведанного именно как язык, во всей игре его возможностей в их крайнем выражении, и выявляется, что человек «конечен», что, достигая вершины всякой возможной речи, человек прибывает вовсе не в глубь себя, но, напротив, к краю того, что его ограничивает: в ту область, где рыщет смерть, где угасает мысль, где бесконечно ускользает обетованное первоначало. Требовалось, чтобы этот новый способ бытия литературы раскрылся в работах таких авторов, как Арто или Руссель: у Арто язык, отвергнутый в облике дискурсии и воссозданный во всей пластической силе его мощного воздействия, отброшен к крику, к телесному мучению, к материальности мысли, к плоти; у Русселя язык, распыленный последовательно организованной случайностью, бесконечно повторяет рассказ о смерти и загадке двоящихся первоначал. И словно это испытание форм конечного человеческого бытия в языке оказалось невыносимым или недостаточным (быть может, именно эта недостаточность и была невыносимой), это испытание проявилось внутри безумия: именно здесь образ конечного человеческого бытия представал в языке (как то, что раскрывается в нем) и даже до языка, раньше языка, как та бесформенная область без слов и смыслов, — в которой язык может обрести свою свободу. Именно в этом новооткрытом пространстве литература (сначала в форме сюрреализма, пусть пока замаскированного, потом во все более чистой форме — у Кафки, у Батая, у Бланшо) дается как опыт: как опыт смерти (и в самой стихии смерти), немыслимой мысли (и во всей ее недоступности), возвращения (первоначальной девственности, всегда в форме наиболее близкой к языку, и в то же время наиболее удаленной); как опыт конечности человеческого бытия (в его открытости и вместе с тем принудительности).

Мы видим, что этот «возврат» языка вовсе не был для нашей культуры каким-то внезапным вторжением, мгновенным обнаружением ранее отвергавшейся очевидности; это не знак того, что мысль, освобождаясь от всякого содержания, замыкается на самое себя, это не нарциссизм литературы, наконец-то освободившейся от того, что она должна бы высказать, и заго-

ворившей о себе как об обнаженном языке. На самом деле речь здесь идет о строгом развертывании западной культуры в соответствии с той необходимостью, которая возникла в ней в начале XIX века. Было бы ошибкой видеть в этой общей черте нашего опыта (в так называемом «формализме») признак иссушения, разрежения мысли, уже не способной уловить всю полноту содержаний; и не менее ошибочно было бы сразу помещать ее в горизонт новой мысли и нового знания. Лишь внутри тесно сплетенных и связанных очертаний современной *эпистемы* этот современный опыт находит свою возможность: именно эта эпистема своей собственной логикой вызвала его к жизни, построила его целиком и полностью, исключила саму возможность его несуществования. Все то, что произошло в эпоху Рикардо, Кювье и Боппа, та форма знания, которая явилась вместе с экономией, биологией и филологией, та мысль о конечном человеческом бытии, которую кантовская критика предписала как задачу философии, — все это и теперь составляет непосредственное пространство нашей рефлексии. Здесь мы мыслим и поныне.

И, однако, ощущение завершенности и конца, глухое чувство, которое увлекает и воодушевляет нашу мысль, а быть может, и усыпляет ее своими поспешными обещаниями, заставляя нас верить, будто вот-вот начнется нечто новое, пока лишь еле засветлившееся на горизонте, — и это чувство, и это впечатление, быть может, не лишены оснований. Могут возразить, что они существуют, что они непрестанно формулируются всегда заново еще с самого начала XIX века; могут возразить, что уже Гельдерлин, Гегель, Фейербах и Маркс были уверены, будто именно в них находит свое завершение наша мысль и наша культура, что из дальней, но, быть может, достижимой, дали приближается другая мысль и другая культура, — в слабом свете зари, в блеске полдня, в разливе заката. Однако эта близкая и грозная неизбежность, которой мы заранее страшимся и которую встречаем как опасность, — это уже явление другого порядка. Задача, которую это предвестие возлагает на нашу мысль, заключается в том, чтобы устроить человеку надежное убежище на той земле, где больше нет богов. В наше время — причем Ницше уже давно указал на этот поворотный момент — утверждается не столько отсутствие или смерть бога, сколько конец человека (то маленькое, едва заметное смещение, сдвиг внутри тождества, которое и превращает конечное человеческое бытие в конец человека). Таким образом, обнаруживается, что между смертью бога и концом человека есть связь: разве не последний человек возвещает о том, что он убил бога, помещая тем самым свой язык, свою мысль и свой смех в то пространство, где бога уже нет, и выступая как тот, кто убил бога, обретя в своем существовании свободную решимость на это убийство? Таким образом, последний человек одновременно и

моложе, и старше, чем смерть бога: поскольку бога убил именно он, он и должен нести ответ за свое собственно конечное бытие; однако, поскольку именно в этой смерти бога он говорит, мыслит и существует, то, значит, и само его убийство обречено на смерть; новые и старые боги уже вздувают Океан будущего — человек скоро исчезнет. Мысль Ницше возвещает не только о смерти бога, но и (как следствие этой смерти и в глубокой связи с ней) о смерти его убийцы. Это человеческое лицо, растерзанное смехом; это возвращение масок; это рассеивание глубинного потока времени, который ощутимо увлекал человека и силу которого человек угадывал в самом бытии вещей; это тождество Возврата Тождественного и абсолютного распыления человека. В течение всего XIX века конец философии и предварение будущей культуры были, несомненно, едины с мыслью о конечном человеческом бытии и с самим появлением человека в знании; в наше время тот факт, что философия извечно и поныне находится на пути к завершению, что, быть может, именно в ней, а еще того более за ней и вопреки ей — в литературе и формальной рефлексии — возникает вопрос о языке, несомненно, уже доказывает, что человек находится на пути к исчезновению.

Дело в том, что вся современная *эпистема*, образовавшаяся в конце XVIII века и поныне служащая позитивной почвой нашего знания, та эпистема, в которой сложился некий особый способ бытия человека и возможность его эмпирического познания, — вся она предполагала исчезновение Дискурсии и ее однообразного господства, смещение языка в сторону объективности и новое его проявление во всем многообразии. А если этот язык возникает теперь со все большим устремлением к единству, которое мы должны, но пока еще не в состоянии помыслить, то не свидетельствует ли это о том, что вся эта конфигурация ныне находится на пути к гибели и что сам человек тем ближе к собственной погибели, чем ярче светится на нашем горизонте бытие языка? Разве человек, возникший в тот момент, когда язык был обречен на рассеивание, не должен сам рассеяться, когда язык воссоединится вновь? И если это так, то не будет ли ошибкой, причем серьезной ошибкой (поскольку она скрывает от нас то, о чем мы должны задуматься), интерпретировать наличный опыт как применение языковых форм к порядку человеческого бытия? Не следует ли, скорее, отказаться помыслить человека или, точнее, помыслить исчезновение человека (и почву, на которой только и возможны все науки о человеке) в его соотнесенности с нашей заботой о языке? Не следует ли признать, что поскольку язык появился здесь вновь, то человек должен вернуться к тому безмятежному небытию, где его некогда удерживало всевластное единство Дискурсии? Человек был фигурой между двумя способами бытия языка; или, точнее, он возник в то время, когда язык после своего заключения

внутрь представления, как бы растворения в нем, освободился из него ценой собственного раздробления: человек построил свой образ в промежутках между фрагментами языка. Конечно, все это не ответы, но, скорее, вопросы, на которые нельзя найти ответа; они должны остаться там, где они возникают, помня при этом, что сама возможность их постановки есть уже ворота мысли будущего.

* *
*

Во всяком случае, ясно одно: человек не является ни самой древней, ни самой постоянной из проблем, возникавших перед человеческим познанием. Взяв относительно короткий временной отрезок и ограниченный географический горизонт — европейскую культуру с начала XVI века, — можно быть уверенным, что человек в ней — изобретение недавнее. Вовсе не вокруг него и его тайн издавна ощупью рыскало познание. Среди всех изменений, которым подверглось знание вещей и их порядка, знание тождеств, различий, признаков, эквивалентов, слов, — короче, среди всех эпизодов этой глубинной истории *Тождественного* лишь один, который начался полтора века назад и, быть может, скоро закончится, позволил явиться образу человека. И это было не избавлением от давнего беспокойства, не выходом из тысячелетней заботы к ясности осознания, не подступом к объективности того, что так долго было достоянием веры или философии, — это было результатом изменения фундаментальных диспозиций знания. Человек, как без труда показывает археология нашей мысли, — это изобретение недавнее. И конец его, быть может, недалек.

Если эти диспозиции исчезнут так же, как они некогда появились, если какое-нибудь событие, возможность которого мы можем лишь предчувствовать, не зная пока ни его облика, ни того, что оно в себе таит, разрушит их, как разрушена была на исходе XVIII века почва классического мышления, тогда — можно поручиться — человек исчезнет, как исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке.

СОДЕРЖАНИЕ

Мишель Фуко

СЛОВА И ВЕЩИ

Археология гуманитарных наук

Редактор О. И. Попов

Корректор А. И. Строева

Сдано в набор 24.01.94. Подписано в печать 24.03.94. Формат 60×90[1]/16. Бумага типографская № 1. Усл. печ. л. 25,62. Уч. изд. л. 26,92. Тираж 10 000 экз. Заказ № 12.

ЛР № 060807. 03.92.

Издательство «A-cad» АОЗТ «Талисман», СПб., наб. Макарова, 3

Ордена Трудового Красного Знамени ГП «Техническая книга» типография № 8 Мининформпечати РФ. 190000, г. Санкт-Петербург, Прачечный пер., д. 6

Отпечатано с набора в тип. им. Володарского Лениздата, Фонтанка, 57. Зак. № 622.